

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a — ANUL XXIII — Nr. 9—10 NOIEMBRIE - DECEMBRIE 1971
BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA II-a - ANUL XXIII, Nr. 9—10, NOIEMBRIE - DECEMBRIE 1971

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

Președinte : *Prea Fericitul Părinte JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri : *din partea Institutului teologic de grad universitar din București : P. S. Episcop Rector ANTONIE PLOIEȘTEANUL și P. C. Pr. Prof. ALEXANDRU CIUREA ; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu : P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

Redactor responsabil : *P. C. Pr. IOAN GAGIU, directorul Administrației Patriarhale.*

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Prea Sfințiii Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți

CUPRINSUL

Pr. Prof. Ioan G. Coman, <i>Nicolae Iorga despre scriitorii creștini din epoca patristică</i>	605
Pr. Prof. Nicolae Neaga, <i>Vechiul Testament, factor al ecumenismului</i>	616
Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, <i>Cinstirea sfințelor icoane în primele trei secole</i>	621
Arhim. Zareh Baronian, <i>O importantă mențiune despre cultul sfințelor icoane</i>	672
Pr. Prof. Alexandru Moisiu, <i>Cultul Bisericii Anglicane contemporane</i>	679
Arhim. Benedicț Ghiuș, <i>Factul Răscumpărării și diavolul în himnografia Bisericii</i>	692
Asist. Ioan N. Floca, <i>Canoanele Sinodului de la Sardica</i>	720
Diac. Doctorand Ioan Boștenaru, <i>Profesorul Ion Popescu-Pasărea și uniformizarea cântării psaltice</i>	727
Note bibliografice	736
Cuprinsul revistei «Studii Teologice» pe anul 1971	I—VIII

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

•

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont. 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

NICOLAE IORGA DESPRE SCRITORII CREȘTINI DIN EPOCA PATRISTICĂ

Cu prilejul centenarului nașterii lui Nicolae Iorga (1871—1971), merită să fie semnalată și atenția pe care el a acordat-o, în diverse împrejurări, scriitorilor creștini din primele veacuri. E adevărat că el nu s-a ocupat în chip deosebit, ca teolog, de acești scriitori, ci i-a cercetat în cadrul unor preocupări mai largi, în care a integrat și un număr însemnat dintre ei. În lucrarea sa : *Cărți reprezentative în viața omenirii*, vol. I—II, ed. II-a, București, 1924, el tratează 11 scriitori patristici, în *Medalioane de istorie literară bizantină*¹, el se ocupă cu 6 asemenea autori, iar în *Istoria vieții bizantine* cu peste 70². Studiile sale de istorie universală, și în deosebi cele de civilizație bizantină, i-au îndreptat pașii și spre literatura patristică, unul din izvoarele cele mai bogate pentru cunoașterea sufletului omenesc și pentru educarea tuturor vîrstelor.

Nicolae Iorga n-a înfățișat întotdeauna pe autorii patristici după metoda și în spiritul teologiei. El era un istoric și cerceta pe Părinții și scriitorii bisericești nu pentru a epuiza amănunțele vieții și operele lor, sau pentru a desluși și a aprecia specificul doctrinei și contribuția spiritului lor la elaborarea învățăturii, cultului și disciplinei creștine în istoria Bisericii și uneori în afara acesteia, ci pentru a surprinde concepția și atitudinea lor generală în fața vieții, comportarea lor utilă sau dăunătoare, frumoasă sau mai puțin frumoasă în problemele sau împrejurările importante ale vieții. Iorga e un istoric al vieții și al variațelor manifestări ale acesteia în toate momentele evoluției istorice³. Sfântul Pavel a avut, prin *Epistolele* sale, un rol cu mult mai mare ca Augustin, prin toate operele acestuia, în ce privește dezvoltarea ideii creștine cu toate consecințele ei ; fără iubire, orice pe lume este zadarnic⁴. Iorga nu relevă decît rare ori, la autorii patristici, cutare trăsătură doctrinară sau element propriu pe care le apreciază specialiștii ; el reține acele note care i se impun de la prima lectură și care se integrează momentan în panorama personală a istoriei ori culturii bizantine sau universale. Origen, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa nu sînt prezenți ca teologi propriu-ziși, ci ca oratori, exegeți, aghiografi, poeți etc. Sînt, în prezentarea auto-

* *Nota Redacției*. Autorul acestui articol a fost primul secretar științific al Institutului de Bizantinologie de sub conducerea lui N. Iorga (1934—1940).

1. N. Iorga, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine*, în «Byzantion», tome II (1925), Paris, 1926, p. 250—253, 269, 295—298 ; *Ibidem*, III (1926) fascic. I, p. 17—27.

2. Idem, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, II, 1934, Bucarest, passim.

3. Idem, *Cărți reprezentative în viața omenirii*, vol. I, p. 11.

4. *Ibidem*, p. 14.

rilor patristici, unele contradicții și erori, explicabile într-o lucrare gigantică, așa cum este aceea a lui Iorga. Ele nu umbresc însă întru nimic esențialul și construcția de ansamblu, care sînt inegalabile.

Întrucît Iorga n-a tratat autorii patristici nici cronologic nici pe grupe de discipline, ci după un plan care convenea lucrărilor sale, ne îngăduim ca noi să grupăm acești autori ceva mai unitar, pe discipline științifice, trecîndu-i doar în revistă și nestăruind decît acolo unde însuși istoricul a stăruit sau a subliniat o notă caracteristică. Și fiindcă Iorga a menționat, cum era firesc, un mare număr de istorici, aghiografi și autobiografi din epoca patristică, vom începe și noi prezentarea noastră cu grupa istoricilor creștini.

1. *Istorici*. — *Eusebiu de Cezareea*, origenist, istoric al Bisericii și biograf al împăratului Constantin cel Mare, a fost un compilator activ, susținînd în teorie ceea ce credea el că este «media justă». A vrut să sprijine punctul de vedere al Părinților de la Niceea punînd «crezul cel nou» sub protecția lui Constantin cel Mare și prezentînd istoria Bisericii ca pe o dezvoltare ale cărei hotărîri de la 325 ar fi fost ultimul scop și consecință necesară. Eusebiu nu caută nimic în antichitatea păgînă, iar stilul său se resimte de lectura cărților sfinte și de contactul cu credincioșii neliterați⁵. *Istoria Bisericii Creștine* ar fi continuată prin «Cronică»⁶. E de observat că «Istoria Bisericii Creștine» e aceea care continuă «Cronica». «Istoria Bisericii Creștine» — zice mai departe Iorga — nu urmărește să perpetueze mărturii și să fixeze sensul și condițiile unei dezvoltări. Ea pune totul pe seama deciziei lui Constantin, leagă de acest act toată tradiția sacră a iudaismului și efectele Revelației lui Hristos; aceasta însemna dărîmarea istoriei Romei și substituirea ei prin națiuni care se succed în această împlinire a voinței divine, singura regulatoare a acțiunilor umane. În *Viața lui Constantin*, se falsifică adevărul istoric⁷; observații în mare parte juste și pertinente, în sensul că prin Eusebiu apare o nouă concepție despre istorie. Istoria e înfățișată ca o dezvoltare dirijată de Divinitate, care orientează totul spre actul final al mîntuirii.

Evagrie, sirian, născut la 536, «scolastic» — avocat — cu grijă pentru formă, apărător al patriarhului Grigorie, era un favorit al Curții sub Tiberiu. Compilația sa, *Istoria bisericească*, merge pînă în 593 și constituie principalul izvor pentru certurile dogmatice din secolul al VI-lea. Citează autoritățile pe care se sprijină, are înțelegere pentru alte puncte de vedere decît ortodoxia strictă și recunoaște că dizidenții erau cercetători cinstiți ai adevărului. Are respect pentru autoritate, dar disprețuiește tulburările de stradă⁸.

Pentru *Socrate*, în *Istoria sa bisericească*, creștinismul este termenul la care ajunge o lungă și grea pregătire teoretică. Odată aci, oamenii trebuie să părăsească discuțiile și să caute pacea, în liniștea misterului⁹. Alți istorici: *Sozomen*, *Filostorgiu*, *Hesichiu*, *Filip de Side*, *Teodoret al Cirului*, *Ghelasiu de Cizic*, *Orosiu*, chiar *Asterie al Amasiei* însemnat

5. N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, p. 66—67.

6. *Ibidem*, p. 67.

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*, p. 68.

9. *Ibidem*, p. 67—68.

pentru menționarea morții câtorva consuli (în Cuvîntul la Calende)¹⁰, *Casiodor, Procopiu al Cezareei, Zaharia Retorul, Ioan de Efes, Grigorie de Tours, Isidor de Sevilla* etc. Autori de vieți de sfinți : *Sfîntul Grigorie de Nyssa, Zaharia Retorul, Ioan de Efes, Vasile de Seleucia, Sofronie al Ierusalimului, Eustratie, Chiril de Scythopolis, Leonțiu de Neapolis* etc. În domeniul autobiografiei : *Augustin* a scris *Confesiunile* sale.

2. *Cugetători*. — Deși Iorga susține că *Augustin* nu avea spirit nici «filologic», nici «filosofic», ceva mai departe el relevă că episcopul hiponez era înrudit spiritual cu Boețiu în *Mîngîierile filosofiei*, ajungînd la aceeași concluzie : o melancolie voalată¹¹. *Ioan Filoponul*, un platonician fervent, a scris despre *Formarea și eternitatea lumii*. Adevărat filozof este Boețiu prin opera sa *Mîngîierile filosofiei*, carte de filozofie pură, care, ici și colo, este luminată de raza credinței în Dumnezeu, dar nu de aprinsa lumină, umanizată a creștinismului, ci de o depărtată lumină siderală. Căci este tot atîta deosebire între ideea divină, luminînd astfel în opera lui Boețiu și între ideea divină strălucind în opera lui Augustin sau a lui Ieronim, cîtă este între soarele oprit la amiază într-o strălucită zi de vară și între ideala lumină din mijlocul nopții în regiunile înghețate ale Polului¹². Filozofia, în sensul antic, era liniștita cufundare în valuri, cu sentimentul că desfacerea din marginile înguste ale vieții, reîntoarcerea în infinit, e singura adevărată și definitivă liberare. Și în filozofie deci, lumea antică fără creștinism nu avea altă soluție decît sinuciderea socială sau individuală¹³.

3. *Umaniști-creștini*. — În sens larg, majoritatea scriitorilor patristici sînt umaniști-creștini, fiindcă eforturile lor converg spre dobîndirea izbăvirii oamenilor, dar niciunul nu egalează pe *Sfîntul Ioan Gură de Aur*. Acesta era un oriental, iar în Orient se respiră o atmosferă mai umană, e o căldură mai prielnică sufletului, o apropiere mai mare și mai mișcătoare față de suferințe, de toate nevoile și deznădejdele omenesti. În această privință, Părinții Răsăritului sînt superiori acelorai ai Apusului. Sfîntul Ioan Gură de Aur este un exemplu¹⁴. Spirit complex și puternic, Sfîntul Ioan Gură de Aur a fost o personalitate religioasă, politică și umană care atribuie omului, nu lui Dumnezeu, geneza răului și prețuiește în chip deosebit prietenia : «Mai bine este să umble omul într-un întuneric decît să nu aibă prieteni»¹⁵. Grija sa față de morți este de o duioșie și frumusețe care nu se găsește la niciunul din scriitorii timpului. Satira sa nu e răutăcioasă și personală ca aceea a lui Ieronim. A criticat cu zel drept și credință adîncă tarele societății bizantine din vremea lui : luxul, minciuna, prefăcătoria, teatrul (scandalos), alergările de cai, întîrzierea credincioșilor de la biserică, ținuta lor în biserică, înmormîntările solemne, îmbrăcămintea zugrăvită, viața artificială și rafinată, căreia îi opune viața ascetică, dar și viața în mijlocul naturii, pe care el o descrie sobru și încîntător¹⁶. N. Iorga nu agreează atitudinea

10. *Ibidem*, p. 69—70.11. *Ibidem*, p. 65.12. N. Iorga, *Cărți reprezentative în viața omenirii*, vol. I, p. 107.13. *Ibidem*, p. 111.14. *Ibidem*, p. 82.15. *Ibidem*, p. 86.16. *Ibidem*, p. 90, 91—92.

negativă a Sfântului Ioan Gură de Aur față de trup prin asceză: «Nu trebuie să se arunce piatra batjocurii împotriva corpului omenesc, în frumusețea și puterea căruia se înfățișează dumnezeirea, întocmai așa cum se manifestă în simțirea cea mai înaltă, în jertfa cea mai desăvârșită»¹⁷. Sfântul Ioan Gură de Aur are nevoie numai de o comunitate frățească între creștini adevărați, simte o nesfârșită milă pentru omul de jos, are cultul sărăciei, muștră pe cel ce nu iartă și nu iubește. Era iubit de mulțimile sărace și urit de ceilalți în frunte cu împăratul¹⁸. «Rareori o viață, un grai și un scris au fost mai strâns unite într-o personalitate vrednică de respectul tuturor timpurilor»¹⁹.

4. *Teologi*. — N. Iorga nu apreciază teologia ca atare, decît dacă ea are legătură directă cu viața, cu istoria sau cu criteriile de tratare a istoriei. De aceea el nu menționează pe Sfinții Atanasie, Părinții Capadocieni, Ioan Gură de Aur, Augustin, Pseudo-Dionisie Areopagitul etc., ca teologi, ci pentru merite de altă natură, deși nu străine de teologie. El acordă atenție îndeosebi acelor care au participat la sinoade, sau au legătură directă, ori indirectă, cu problemele hristologice care au frământat, atîta, lumea bizantină: statul, Biserica și cercurile conducătoare ale secolelor V—VII. *Proclu* (446—447), imitator al Sfântului Ioan Gură de Aur, cu rol mare în discuțiile teologice ale secolului al V-lea, a explicat dogme, a scris versuri erudite, dar fără elanul Sfântului Ioan Gură de Aur și fără simțul Sfântului Grigorie de Nazianz pentru realitățile naturii. Pune aproape începutul dramei sacre în literatura bizantină²⁰. *Nestorie* combătind pe Apollodor (în realitate Apollinarie) de Laodiceea, a îmbrățișat concepția lui Teodor de Mopsuestia²¹. *Sfîntul Chiril al Alexandriei* începe bătălia dintre diofizii și monofizii derivată din antagonismul ireparabil dintre sirieni și egipteni. La Efes (431), Chiril a eliminat pe Nestorie mai mult ca pe un sirian, decît ca pe un patriarh de Constantinopol²². Documentele ne spun însă că au fost aci și rațiuni de ordinul credinței. *Sfîntul Maxim Mărturisitorul* (580—662) a fost victima răzbunării împăratului Constant; adversar al «Ecthesis»-ului lui Heraclie, Maxim a desfășurat o activitate măreață în toate domeniile teologiei. *George de Pisidia* a scris un «Hexaemeron» contra ereziarhului Sever, *Leonțiu de Bizanț* contra «Capitolelor» aceluiași Sever, iar *Anastasio Sinaitul* un manual «Contra Achefalilor»²³. Sever, patriarh al Antiohiei, a scris «Izvorul adevărului» (Philalethes); *Iacob de Sarug* a reprezentat doctrina monofizită; *Ioan Gramaticul* a atacat pe Sever, *Ioan de Halicarnas* a scris despre «Liberul arbitru» și prin doctrina sa aftartodochetă s-a ridicat contra lui Sever, *Varsanufie* a alcătuit un tratat în care combate ideile lui Origen, Evagrie (Ponticul) și Didim²⁴.

Autoritate deosebită în domeniul gândirii bisericesti și al filozofiei istoriei de pînă la el are *Sfîntul Ioan Damaschin* († 749—754), sirian, cu numele de familie Mansur dar și Chrysorhoes, om genial,

17. *Ibidem*, p. 91.18. *Ibidem*, p. 93—94.19. *Ibidem*, p. 98.20. N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, p. 72.21. *Ibidem*, p. 84.22. *Ibidem*, p. 84—85.23. *Ibidem*, p. 182, 187, 188.24. *Ibidem*, p. 246—250.

a rezistat curentului iconoclast grație legăturilor sale cu lumea palestiniiană ortodoxă și cu un călugăr apusean, Cosma, care-i aducea atmosfera intransigentă a Romei, dar mai ales grație vigoarei excepționale a propriei sale gândiri. Bazat pe Sfânta Scriptură, acest mare erudit a introdus în expunerea sa: *Izvorul cunoștinței*, considerații care aparțin filozofiei istoriei; la început, zice Sfântul Ioan Damaschin, a fost o «epocă barbară» a cărei întinare a fost spălată de apele potopului; a urmat o perioadă a «scitismului idolatru», apoi «iudaismul aspru», intolerant, atașat de «ce e scris», și care a pregătit creștinismul. Prin cuvântul lui Hristos, «desăvârșirea» a înlocuit ceea ce nu era decât «parțial». «Cortina Legii a fost sfîșiată în momentul în care Mîntuitorul a fost răstignit»²⁵. Pe deasupra textelor sacre, umanitatea lucrează la noi interpretări care trebuie respectate ca un tezaur supraadăugat la darul divin al lui Hristos. Trupul, această materie spiritualizată prin jertfa lui Iisus, trebuie respectat. Spiritul democratic al Sfîntului Ioan Damaschin e redat prin idei ca acestea: Cei simpli n-au ei dreptul să li se vorbească și lor, pentru că pot înțelege? ²⁶. «Tot ce se face prin forță și nu prin convingere, nu e decât tîlhărie» ²⁷.

5. *Asceți*. — Deși N. Iorga nu avea simpatie pentru asceză, în deosebi pentru cea înaltă, sau excesivă, el menționează, totuși, asceți care au dobîndit nume mare în lumea bizantină: *Sfinții Antonie și Pahomie*, apoi *Isaia* (Pustnicul) «al doilea profet», *Sinaitul Ioan Scărarul* (Climax) cu opera lui «Scara», pe ale cărei trepte se merge spre desăvîrșire — atît cît poate face firea umană — și care va deveni o operă clasică în mînăstirile Ortodoxiei de toate limbile ²⁸; *Ioan Moshu* cu lucrarea sa «Limonariu» sau «Livada duhovnicească» (începutul secolului al VII-lea), care arată naivitatea idilei deșertului, cu sfinți che-nobiți care se slujesc chiar de lei credincioși și supuși, aproape evlavioși ²⁹; «Livada» a fost tradusă și în latinește și ea nu e destinată exclusiv monahilor, ci și celorlalți; monahii se uită la cer nu ca să socoată timpul după mersul stelelor, ci ca să se piardă în eternitatea și infinitul lor; chiar dacă ajungeau la 80 de ani, ei trăiau, înaintea morții, desfăcuți nu numai din lanțurile vieții, dar și din simțul continuității; moartea era socotită ca scopul spre care tînde viața; ea nu întrerupe și nu distruge, ci desăvîrșește și pecetluiește; ea era socotită numai aparentă ³⁰. *Dorotei de Gaza* a scris «Învățăături folositoare pentru suflet», iar *Teodor Studitul*, ascet intransigent, a dat opere din care se relevă «Micul catehism» și «Marele catehism», instrumente de îndrumare duhovnicească ³¹.

6. *Oratori*. — *Sfîntul Grigorie Taumaturgul*, episcop al Neocezareii, timp de 30 de ani. *Sfîntul Vasile cel Mare*, despre a cărui gândire nu se spune nimic, e prezentat ca bun orator din cea mai bună școală. La fel *Sfîntul Grigorie de Nazianz*, care urmează modele

25. *Ibidem*, vol. II, p. 65.26. *Ibidem*, p. 66.27. *Ibidem*, p. 67.28. *Ibidem*, vol. I, p. 180.29. *Ibidem*, p. 188.30. N. Iorga, *Cărți reprezentative în viața omenirii*, vol. I, p. 135—138.31. Idem, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, p. 240; vol. II, p. 61—62.

literare străine, cu subiecte de morală sau de cugetare filozofică. Creator de retorică ritmată și de oarecare inspirație provincială de țaran capadocian, Sfântul Grigorie are, în opera lui, și fosile alături de sentințe concise elenice amestecate cu strigăte de ură contra materiei supusă păcatului. În lupta sa cu împăratul Iulian, el se întreabă dacă nu există și un alt elenism decât acela care se pretinde că va fi refăcut³². Sfântul Ioan Gură de Aur, cu elocința și elanul Antiohiei, a studiat la Libaniu și Andragațiu și a mers la Atena, unde a învins orice concurență ca orator creștin; lector la Antiohia, monah din îndemnul Sfântului Vasile cel Mare, el a ajuns conducătorul Bisericii din Bizanț pe care a ilustrat-o cu talentul, lupta și suferințele sale, pînă la moartea în exil³³. Ne îngăduim să precizăm că Sfântul Ioan Gură de Aur n-a fost la Atena, că la Antiohia a fost făcut nu numai lector, ci și preot, iar preoția și monahismul le-a îmbrăcat nu la îndemnul Sfântului Vasile cel Mare, ci la acela al prietenui său de studii, un Vasile, viitor episcop de Rafanee. Andrei Damaschinul sau Criteanul a dat unele modele de elocință. Sfântul Ioan Damaschin descrie frumos Antiohia cu crîngurile sale de la Daphne, cu chiparoșii întunecoși și cu apele curgătoare limpezi. În *Pătîmirea Sfântului Artemie*, se simte o adevărată putere tragică³⁴.

7. *Exegeți*. — Origen a fost mistuit de curiozitatea de a ști ce se află sub simplitatea creștinismului, care trebuia înobilat prin exegeză, spre a fi la nivelul «intelectualilor». Ieronim, sub influența lui Origen, caută să pătrundă valoarea filologică a textelor sfinte, scoțînd sensul alegoric, misterul³⁵. Andrei al Cezareii a scris un comentariu asupra Apocalipsei³⁶.

8. *Unitate greco-latină în învățătura creștină și prezentare istorică*. — Iorga a cunoscut, desigur, mai mulți autori care au contribuit la unitatea spirituală a creștinismului răsăritean cu cel apusean prin călătorii și traduceri ale Părinților orientali în limba latină ca: Sfântul Ilarie din Pictavium, Ieronim, Rufin, Anianus etc. El se mulțumește să semnaleze doar pe Rufin, contemporan și coleg de studii cu Ieronim și urmînd aceeași direcție, adică darea în limba latină a tezaurului cugetării patristice orientale a unor scriitori ca: Origen, Sfântul Atanasie, Sfinții Părinți Capadocieni, Eusebiu, Didim cel Orb, Sfântul Antonie, Sfântul Pahomie etc. După ce a tradus mare parte din Origen, Rufin a rămas atașat de acesta, chiar după ce Ieronim s-a lepădat de ereziarh. El are și meritul de a continua istoria lui Eusebiu. Prin Rufin — și prin alții, adăugăm noi —, s-a realizat unitatea greco-latină în concepțiile «ideologice» creștine și în prezentarea istorică a Bisericii³⁷.

9. *Poezi*. — Sfântul Grigorie de Nazianz are versuri puțin greoaie, dar de mare puritate și rară elevație morală. Poezia lui e frumoasă, largă, armonioasă, cu repetiții subtile, purtate de un elan care ne depășește, ca în frumosul Cuvînt către sufletul său legat cu trupul destinat să piară; era începutul unei noi epoci de poezie, care va fi

32. *Ibidem*, vol. I, p. 48—49.33. *Ibidem*, p. 71.34. *Ibidem*, vol. II, p. 67.35. *Ibidem*, vol. I, p. 64, 65.36. *Ibidem*, p. 188.37. *Ibidem*, p. 65.

oprită curînd de anumiți clerici și gramatici. Poezia lui *Sinesiu* are același stil distins, dar cu ritmul scurt, grăbit, precipitat. Pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur, poezia psalmilor e singura care contează³⁸. Sfîntul *Efrem Sirul*, continuator al lui *Bardesane* și *Armonios*, a scris imne și cuvîntări în versuri, rămînînd model pentru imnografii bizantine; e unul din cei mai mari scriitori, cunoscut în mînăstirile orientale prin opere destinate să formeze sufletul creștin solitar³⁹. *Paulin de Nola*, poet mai creștin ca *Sulpiciu Sever* și *Venantius Fortunatus*, prozator remarcabil. Pentru el, adevăratele lucruri se găsesc numai acolo unde ele sînt eterne. El trăiește într-o lume de minuni, care e poezia noii vieți, pe care a căutat-o. Lucrurile miraculoase, descrise de el, nu vin din natură către suflet, ci din suflet se revarsă asupra naturii. Lumea greco-romană concepea învierea naturii prin simbol și-i dădea viață neobișnuită prin minunile pe care ea însăși le credea — și le credea fiindcă le credea. Versurilor fabuloase ale poezilor, creștinismul le opune prezicerile profeților și martiriul apostolilor. Egalitatea oamenilor trebuie să plece numai dinăuntrul sufletelor. Nu legile, ci interpretarea umană a normelor unei societăți prezintă valoare.

Paulin sugerează distrugerea vechiului pentru a fi înlocuit cu noul⁴⁰.

Athenais-Eudochia, soția lui *Teodosie al II-lea*, are compoziții poetice imitate după *Homer*; ea a versificat subiecte diverse, printre care minunile Sfîntului *Ciprian* de *Antiohia*.

Nonnos din Panopolis a scris «*Dionisiacele*» și a parafrazat *Evanghelia după Ioan*⁴¹.

Acatistul Maicii Domnului, «splendidă piesă de literatură liturgică împodobită de miniaturişti după imaginația lor», e atribuită tuturor momentelor de asediere a Constantinopolului pînă în secolul IX⁴².

Andrei Damaschinul sau *Criteanul* a scris imne pentru serviciul divin în Orient; era o operă de răbdare și de erudiție.

Romanos (*Melodul*) a elaborat o producție poetică în secolul împăratului *Justinian*⁴³.

George de Pisidia a slăvit în versuri pe împăratul *Heraclie* printr-o frumoasă alcătuire poetică; el deploră soarta generală a oamenilor și face aprecieri după conștiință; cunoaște atacurile avarilor asupra Constantinopolului și triumful armatelor bizantine asupra perșilor. Sfîntul *Maxim Mărturisitorul* (poate mai corect *Pseudo-Maxim*) este și autor de imne. *Paul Silențiarul* a descris în versuri splendorile Sfîntei *Sofii*⁴⁴. Sfîntul *Ioan Damaschin* a scris frumoase versuri anacreontice.

10. *Autocritici*. — Deși *N. Iorga* cunoștea și alte lucrări de autobiografie și autocritică în literatura patristică, ca acelea ale Sfîntului *Justin Martirul*, Sfîntului *Ciprian*, Sfîntului *Grigorie de Nazianz* și

38. *Ibidem*, p. 49.

39. *Ibidem*, p. 57.

40. *N. Iorga*, *Cărți reprezentative în viața omenirii*, vol. I, p. 51, 52, 53.

41. *Idem*, *Histoire de la vie byzantine*, vol. I, p. 50, 52, 53, 54.

42. *Ibidem*, p. 144.

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*, p. 296.

numeroase piese de filokalie sau de îndrumare duhovnicească, el se oprește la *Augustin*, îndeosebi la operele acestuia: «Confesiunile» și «Cetatea lui Dumnezeu», lângă care adaugă alte lucrări ale marelui hiponez. O face, pentru că Augustin era un tip unic, un «glas puternic de luptă cu sine, de luptă cu alții, de îndoială neconținut reînnoită, de soluții căutate cu disperare, de credințe strigate din toate puterile sufletului lui»⁴⁵. Fără experiența lui Augustin, acesta nu poate fi înțeles deplin. De aceea, Nicolae Iorga consideră că Augustin, prin autocritica lui, s-a batjocorit pe sine și a lovit cu ciocanul în viața lui întreagă, ca un sculptor care și-ar sfărâma cele mai frumoase statui ale sale. El dispăre ca personalitate și umanitate, vrea confundarea în Dumnezeu. Era disprețul față de viață: a lăsat de o parte tot ce era bun și a înfățișat ca detestabil tot ce alcătuia viața lui ca om⁴⁶. Augustin se întreba mereu, ca Tolstoi: care e drumul?, căutînd o soluție morală simplă a vieții pe care toți s-o poată primi și toți s-o poată urma⁴⁷. După ce a combătut pe larg maniheismul, Augustin s-a oprit la soluția că Dumnezeu a făcut toate lucrurile bune, dar ne-a lăsat liberul arbitru. Noi sîntem deci păcătoși, din liberul nostru arbitru au ieșit toate relele care sînt ale noastre, fără a se resfrînge asupra divinității însăși. Liberul arbitru e incapabil de a se conduce pe căile bunătății absolute⁴⁸. Augustin nu era satisfăcut de scrierile filozofiei antichității; de aceea a apucat-o către credință, în care și-a odihnit aripile, în siguranța mai presus de probe, în triumful instinctului revelator. El nu a fost un panteist. Avea patima de a trăi numai în lumea curată a spiritului. În țara noastră se citesc «Confesiunile» din curiozitate psihologică ca și «Kekragarion», tradus de mitropolitul Veniamin Costache⁴⁹.

11. *Enciclopediști creștini*. — *Ieronim*, «simbol de credință alcătuit din fapte» a fost o apariție nouă în mijlocul lumii creștine printr-o «anormală viață de muncă». Dacă Augustin e «un african în veșnică ebulție» și dacă Paulin e un «blînd enervat» puțin cam stors de personalitate, Ieronim e un viguros țaran dalmato-panonic, care a citit pe toți autorii latini⁵⁰ și a scris opere de autoritate în aproape toate ramurile preocupărilor teologice. Prin lucrarea sa «De viris illustribus», o istorie practică a literaturii creștine pînă la el, cu figuri, medalioane foarte îngrijite, scriitori de seamă, cugetători adînci, Ieronim a dat un rezumat al scrisului și gîndului în antichitatea creștină⁵¹. Ca cel mai învățat scriitor creștin al timpului său, Ieronim a tradus Biblia din originalul ebraic, dînd Vulgata, o nouă Scriptură, Scriptura de control, de verificare, avînd discuții cu Augustin și cu alții. «A lăsat cel mai mare monument de învățătură care s-a ridicat în cele dintii secole ale erei creștine»⁵². Șederea sa în Palestina l-a ajutat mult în această privință. Și totuși, uneori, N. Iorga nu acceptă erudiția deosebită a lui Ieronim, căci creștinismul e un lucru simplu. Dar el prețuiește stilul frumos și atrăgător al savantului dalmatin,

45. N. Iorga, *Cărți reprezentative în viața omenirii*, vol. I, p. 19.

46. *Ibidem*, p. 21, 22.

47. *Ibidem*, p. 38.

48. *Ibidem*, p. 40—41.

49. *Ibidem*, p. 41—42.

50. *Ibidem*, p. 63—64.

51. *Ibidem*, p. 64.

52. *Ibidem*, p. 72.

mare scriitor⁵³. Ieronim era «Juvenalul creștin al secolului al IV-lea». Roma apare la el în toată caricatura ei. El critică pe unii clerici licențioși și discuțiile vane ale societății romane, unde oamenii se mănincă unii pe alții⁵⁴. Conștiința lui Ieronim vorbește de-a dreptul, fără sfială și fără milă către alte suflete. El laudă asceza, dar critică luxul creștinilor la ușa cărora Hristos moare de foame. El este mai roman decât ceilalți scriitori patristici. Are constanța absolută a credinței: «Bătrîn, voi ține credința în care am fost renăscut»⁵⁵. A luptat împotriva ideilor eretice ale lui Origen și ale altora.

Fotie, encicloped, filolog, compilator, mai puțin teolog, cu o polemică greoaie și parcă lipsită de convingere, n-a putut crea un sistem logic pentru a-l apăra⁵⁶. El n-a fost călugăr, ci un om de Curte foarte învățat și pregătit pentru toate luptele. I s-a întâmplat să intre în conflict cu Curtea care îl făcuse patriarh, cum s-a întâmplat șefului Bisericii Anglicane, Becket⁵⁷. Fotie e primul mare filolog al Constantinopolului prin opera sa «Biblioteca», în care el analizează lucrări păgâne și creștine și le apreciază. N-a avut un salon literar, cum s-a pretins. Grație «Bibliotecii» lui Fotie cunoaștem scriitorii ca Maxim, Clement Alexandrinul, Eusebiu, Iov cu cele nouă «Cuvîntări despre Hristos», Diodor de Tars, Efrem de Antiohia, Evloghie al Alexandriei, Metodiul etc., apoi istorici, apologeți, autori de tratate de medicină etc.⁵⁸. Precizăm că unii din acești autori sînt cunoscuți și din alte izvoare ca Eusebiu sau propriile lor opere. Iorga apreciază pe Fotie ca pe un critic literar avizat, căruia nu-i plac tropii acumulați, hiperaticismul, mania arheologică, vulgaritatea; patriarhul admiră antichitatea, mai puțin pe poezii și scriitorii recenți, la care creația instintivă sau inspirată e înlocuită cu produsul voit și slefuit. Fotie proclamă că fiecare domeniu al cunoștințelor umane trebuie să aibă stilul său special fără abuz de arhaisme și neologisme.

*

Nicolae Iorga ne-a dat o imagine personală și sugestivă despre Părinții și scriitorii bisericești din epoca patristică. El critică nu odată scrisul, gîndirea și atitudinea multora dintre ei, ceea ce nu-l împiedecă să-i și elogieze pentru merite considerate vrednice de laudă. El îi apreciază nu după poziția Bisericii, sau a altei instituții, ci ca istoric al vieții bizantine și al societății omenești, ca om de știință, de artă și de litere. Uneori aprecierile sale coincid cu acelea ale Bisericii.

N. Iorga semnaleză cu satisfacție erudiția și scrierile obiective ale autorilor prezenți, în deosebi ale istoricilor și ale filologilor, a căror muncă îl impresionează (Ieronim), dar cu ale căror interpretări nu este totdeauna de acord. Pentru el, aproape toți istoricii sînt «compilatori», iar unii de-a dreptul falsificatori ai adevărului, cum e cazul cu Eusebiu al Cezareii în opera sa «Viața lui Constantin». Sînt elo-

53. *Ibidem*, p. 66—67.

54. *Ibidem*, p. 75—76.

55. *Ibidem*, p. 73—76.

56. N. Iorga, *Médailles d'histoire littéraire byzantine...*, tome III (1926), fascic. I, p. 18.

57. *Ibidem*, p. 20.

58. *Ibidem*, p. 22—24.

giați cei care schițează o filozofie a istoriei în probabilă perspectivă istorică (Sfântul Ioan Damaschin).

Autorul nostru elogiază, de asemenea, pe scriitorii patristici care s-au impus prin arta lor literară în proză (oratori ca Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur etc.) și în versuri (Sfântul Grigorie de Nazianz, George de Pisidia, Acatistul Maicii Domnului etc.) și care și-au pus arta lor în sluba societății și a promovării frumosului în inima omenească.

Istoricul N. Iorga critică, aproape totdeauna, asceza scriitorilor patristici și bizantini ca pe un act împotriva trupului, a familiei, a societății, a naturii. El nu iartă lui Augustin că acesta nu vorbește cald despre tatăl său, despre copilul său Adeodat, despre scenele duioase de copilărie ale acestuia și mai ales că n-a plins în ziua morții mamei sale, Monica, pe care n-o apreciază decît pentru că ea l-a călăuzit spre creștinism. E aci, zice N. Iorga, o pagină atroce în biografia lui Augustin, un moment de mare putere tragică în viața lui, un moment de umanitate scăzută, violentată, singurată⁵⁹. De ce Augustin a refuzat drepturile vieții în numele lui Dumnezeu-Creatorul?⁶⁰. Istoricul-filolog e mai indulgent cu asceții care apreciază frumusețile naturii, bucurîndu-se de ele, ca Sfinții Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur, sau ca Părinții din «Livada duhovnicească» a lui Ioan Moshu, ori din alte opere și care s-au integrat naturii.

Nota cea mai caracteristică a atitudinii lui N. Iorga față de autorii patristici, e admirația lui pentru largul și luminosul lor umanism, pe care el îl numește «frăția poetică din timpurile apostolice»⁶¹. E un umanism alcătuit din duioșie, dragoste, simplitate, sinceritate, muncă și echilibru, așa cum l-au trăit un Ioan Gură de Aur, un Ioan Damaschin și atîția alții. Inegalitățile între creștini sînt nivelate grație unor principii ca : cine lasă mai mult, acela stăpînește mai mult ; cine cedează mai mult, acela cucerește mai solid ; cine dă mai mult altora, capătă cu dobîndă de la dinșii⁶². Prietenia e bazată pe același Dumnezeu.

Istoricul e afectat și de atitudinea autorilor creștini față de Roma și de societatea romană. El administrează lui Augustin, Paulin de Nola și Ieronim — deci numai unor autori apuseni, căci orientalii își aveau «Roma» lor — o critică severă, pentru că ei osîndeau sau blamau Roma, care — întemeiată la început pentru apărare, dezvoltată apoi din dorința pentru onoruri și glorie —, a ajuns la sfîrșit să însemne posesiune și stăpînire. Lui Paulin, Roma nu-i amintește de nimic, ci doar ca loc unde sînt atîtea morminte de sfinți. El urăște pe împărat și pe papă care vrea să succeadă împăratului cu dreptul de a orîndui lumea⁶³. Societatea romană s-a prăbușit și prin predicile creștinilor, întrucît barbarii nu puteau ei singuri face aceasta⁶⁴. Precizăm că în ansamblul ei societatea romană era putredă sub raport moral. Prin

59. N. Iorga, *Cărți reprezentative în viața omenirii*, vol. I, p. 27.

60. *Ibidem*, p. 42.

61. *Ibidem*, p. 58.

62. *Ibidem*, p. 59.

63. *Ibidem*, p. 54.

64. *Ibidem*, p. 56.

credința și concepția lui, zice N. Iorga, creștinismul a creat o altă ordine, care exista potențial în ordinea romană, așa cum firul de iarbă se hrănește și din elementele materiale ale anului trecut⁶⁵. Ieronim are, totuși, o atitudine uneori pro-romană, pentru că deși el batjocorește păgânismul Romei, cu tot ce avea acesta, precizează, plângînd, că aceasta e pedepsită pentru păcatele ei. Roma luptă acum, zice el, nu pentru glorie, ci pentru viață; ea își răscumpără viața cu aur și cu averea ei; Ieronim deplînge invaziile barbare, sîngele roman vărsat între Constantinopol și Alpii Iulieni și înfrîngerile armatelor romane: «Tu, oraș, care ai fost odată cap al lumii, ești acum mormîntul imperiului roman» (Epistola 130)⁶⁶.

N. Iorga a evidențiat scrierile Părinților și scriitorilor bisericești pentru valoarea istoriografică a informațiilor lor, integrîndu-i în evoluția societății umane.



65. *Ibidem*, p. 58.

66. *Ibidem*, p. 80.

VECHIUL TESTAMENT, FACTOR AL ECUMENISMULUI

La promovarea intereselor de apropiere dintre oameni, Sfânta Scriptură a Vechiului Testament contribuie într-o proporție care nu poate fi prețuită, pentru că cuvântul Scripturii leagă pe om nu numai de Dumnezeu, dar și de ceilalți oameni. Biblia este cartea fiecărui creștin în parte și ca atare ea este un temelie de unitate.

Vechiul Testament este un însemnat izvor de credință nu numai pentru creștini ci și pentru adepții altor religii, pentru mozaici și în mare măsură și pentru mahomedani. El, mai mult decât oricare mijloc, este în stare să aducă la apropiere pe toți cei ce cred în cuvântul revelat de Dumnezeu și astfel partea întâi a Sfintei Scripturi poate fi considerată un factor ecumenist esențial. Pentru credincioșii care cinstesc Vechiul Testament el este un lumen general.

Credința care decurge din Revelația vechitamentară nu este numai cuvânt ci faptă: «faceți binele!», zice Isaia; cuvântul lui Dumnezeu este «duh de viață»; iar împărăția lui Dumnezeu pe care o pregătesc profeții este o alcătuire în care se întilnesc toate valorile sociale în grad superior, ea fiind și o realitate de ordin lumesc. Astfel universalismul Vechiului Testament apropie pe oameni pentru că monoteismul monoipostatic al Vechiului Testament cultivă ideea de unitate. Scopul Vechiului Testament este un alt element care stimulează mersul împreună în căutarea paradisului pierdut, cum ar zice profeții.

Sfânta Scriptură a Vechiului Testament vorbește de lumea veșnicilor idealuri și exprimă cele mai adânci gânduri și cele mai largi vederi¹. Vechiul Testament este operă divină scrisă pentru trebuințele sufletului. În el se urmărește ca cel credincios să utilizeze toate forțele spre desăvârșirea sa proprie, dar desăvârșirea nu poate fi realizată de om fără Dumnezeu, în care se cuprind toate desăvârșirile, iar slujirea noastră își are temelul în slujirea lui Dumnezeu.

Pe această linie, profeții s-au făcut atit slujitori ai lui Dumnezeu cât și slujitori ai oamenilor. «Robul Domnului», din profeția lui Isaia (XLII, 1—6) este «bineplăcut lui Dumnezeu», tocmai pentru că obiectivul activității sale sint «popoarele», cărora le va vesti «dreptatea». Isaia nu face distincție între slujirea lui Dumnezeu și slujirea oamenilor: «Pentru aceea m-a trimis Dumnezeu ca să vindec pe cei zdrobiți cu inima» (Isaia LXI, 1).

«Păstorul cel bun» din profeția lui Ieremia (II, 3 și 31) slujind pe oameni «cu înțelepciune și dreptate», face voia lui Dumnezeu. Iar din textul: «Voi veni în ajutorul oilor mele, zice Domnul, ca să nu mai fie pradă și voi pune peste ele un păstor, care le va paște» (Iez. XXXIV, 22), reiese că profetul Iezechiil socotește că slujind pe oameni se ia din puterea lui Dumnezeu; omul primește să fie subiect al însușirilor divine. În profeția lui Daniel (VII, 13) «Omul» primește de sus de la «Cel bătrîn de zile» puterea de a servi popoarele. Iar «Învățătorul dreptății» din profeția lui Ioil (II, 23) este orice credincios care reprezintă voia sfântă a lui Dumnezeu. În această

1. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Ceva despre scrisul profetilor*, Rîmnicu-Vilcea, 1945, p. 1.

categorie este cuprins și acela în care culminează puterea de a-și omorî propriul egoism pentru a sluji mai deplin interesul omenirii de pretutindeni.

Proorocul Ilie se retrage în singurătate, dar rugăciunea sa către Dumnezeu unește într-o singură unitate slujirea lui Dumnezeu și slujirea omului. Iona devine profet adevărat numai în măsura în care părăsește concepția îngustă în baza căreia la fericiire ar avea dreptul numai coboritorii din Avraam. Profetia lui Iona combate această concepție limitată și învață că Dumnezeu este părinte bun al tuturor și vrea să mintuiască pe toți. Abia completându-se cu slujirea celorlalți Iona imprimă ideilor sale un duh universalist, care face din cartea ce-i poartă numele o perla a literaturii biblice. Sofonie este un distins predicator al umanismului, căci înfrățirea prin religie progresul cultului în direcția spiritualizării și triumful adevărului, predicate de el, constituie o ordine socială.

Crima săvârșită împotriva omului este un păcat și împotriva lui Dumnezeu, după cum precizează psalmistul: «Ție unuia am greșit și rău înaintea ta am făcut». De aici se vede că lipsa de înfrinare a poftelor trupești este o acțiune negativă.

Autorul Proverbelor îndeplinește un mesaj universal când socotește problema alimentării celor din regiunile sărăcite, o problemă a lui Dumnezeu: «Dacă este flămînd vrăjmașul tău dă-i piine să mănînce» (Prov. XXV, 21).

Decalogul, care normează îndatoririle semenilor între ei, cuprinde porunci ale lui Dumnezeu: Porunca a cincea vestește viață îndelungată copiilor buni; porunca a șasea garantează securitatea persoanei prin laconicul: «Să nu ucizi!», considerînd că prin omucidere se împuținează ființele create după «chipul» Absolutului și se săvîrșește o crimă atît împotriva lui Dumnezeu cît și împotriva omului. Poruncile a opta și a zecea coboară nețănmurita iubire divină pe pămînt, în ceasurile în care îți aduci aminte că răul cel mare vine din răul cel mic. Dumnezeu e iubire, dar nu poți să minți, să luri, să înșeli, să birfești, să lenevești și să omori, fără ca aceste fapte să nu aibă urmări.

Munca e poruncită de Dumnezeu care vrea ca noi să muncim nu numai pentru noi, ci și pentru alții. Oamenii care umblau pe căile Domnului munceau mai mult decît alții. Daniel muncea și predica despre mîntuirea tuturor oamenilor. Profetul păstor Amos își păștea turmele, dar cugeta la caracterul efemer al falselor revelații. Isaia s-a lăsat absorbit cu totul de muncă în slujba dreptății sociale.

Acești oameni au înțeles că Dumnezeu vrea ca noi să punem totdeauna interesele generale deasupra intereselor personale, să sporim în iubire față de Dumnezeu și față de ceilalți oameni.

Adam constituie simbolul unității tuturor oamenilor. Cînd i se dă «în stăpînire pămîntul» se indică omenirea în general. Omul făcut după «chipul lui Dumnezeu» cînd slujește pe om, slujește și lui Dumnezeu; luptînd împotriva omului luptă și împotriva lui Dumnezeu, iar omorînd micșorează numărul celor zidiți «după asemănarea lui Dumnezeu» și calcă porunca atît de laconic exprimată în cuvintele: «Cine varsă sînge de om, de către om se va vărsa sîngele lui» (Fac. IX, 6).

Asupra exploatării, care și-a purtat urgia mai ales în Orientul antic, Vechiul Testament aduce previziunea clară că va veni vremea cînd ea va trece în domeniul trecutului «a fost odată». Atunci fiecare va sta liniștit sub viță și sub smochinul său și nimeni nu-l va înfricoșa (Mih. IV, 4).

Cruzimea și tirania față de cei obijduiți silește pe însuși Dumnezeu să vadă, să judece și să intervină personal (cf. Ieș. III, 7—8).

Pițcerea de a fi brutal a constituit totdeauna un impediment pentru mersul înainte al omului, ceea ce făcea ca țările invadate de străini să devină izvoare de pradă permanente, cînd pentru unii, cînd pentru alții. Iov (I, 15—17) privea cu mîhnire cum unii «alcătuiau adevărate cele, înconjurau turmele, le luau, iar pe ciobani îi ucideau».

Duhul lui Dumnezeu este duhul iubirii. Toți sintem copiii lui Dumnezeu și frați întreolaltă. Cel ce a scos pe evrei din robie, a dus filistenii din Caștor într-o regiune mai dezvoltată și învăța: «Să nu urăști pe fratele tău, să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși» (Lev. XIX, 17—18). Vechiul Testament poruncește: să se respecte viața (Fac. IX 6), sănătatea și averea aproapei; interzice a păgubi pe un altul; privește omenirea ca pe o familie de frați și exprimă speranța că mulțumită progresului și slăbirei ințelei celor buni și înțelepți se va împlini idealul înfrățirii între toți oamenii.

Textul din Profeția lui Amos (V, 14) cuprinde elemente pe care le putem situa pe linia ecumenismului: «Căutați binele și nu răul, ca să fiți vii», care are nu numai un aspect moral, ci și unul social, exprimînd adevărul că împlinirea binelui și evitarea răului sînt o condiție a existenței umane. Actualitatea îndemnului profetic constă în faptul că întocmai ca în epoca lui Amos persistă nevoia de împlinire a binelui și mai ales a păcii. De aceea Comitetul Consultativ al Conferinței Creștine pentru Pace, care a avut loc între 17—23 octombrie 1966 la Sofia, a stabilit ca temă principală acest text: «Căutați binele..., ca să fiți vii».

În toate împrejurările Testamentul Vechi face apel la solidaritatea între oameni și predică principiile de viață că: — Nu trebuie să existe săraci în țară; — nu trebuie să existe suferință între oameni (Deut. XV, 4); — comunitatea umană e creatoare numai într-o epocă de pace și liniște: «Dați foc armelor, ardeți scuturile, pavezele, arcurile, săgețile și lăncile și veți vedea» (Iez. XXXIX, 9 și Isaia II, 4); — vestește libertatea celor ce zac în lanțuri (vezi Isaia LXI, 1); — «Cel ce răpește piinea unui muncitor, pe care a cișligat-o prin munca sa este ca și cel care omoară pe semenul său» (Sirah XXXIV, 23); — «Femeia mamă nu este numai o mîndrie a familiei, ci și o «podoabă a țării» (Ieș. XXIV, 26).

Un factor de apropiere între credincioșii din toate popoarele îl reprezintă traducerea ecumenică a Vechiului Testament.

La traducerea «Bibliei ecumenice», inițială de Roma, participarea Bisericii Ortodoxe este mai mult simbolică, încît lucrarea capătă un caracter unilateral. Chiar și metoda de organizare a traducerii știrbește caracterul ecumenic al acestei inițiative.

«Seminarul european de traduceri biblice» de la Arnoldsheim (R. F. a Germaniei), ținut între 7—21 august 1968 a dus mai departe lucrurile în privința aceasta.

Societățile Biblice Unite (United Bible Societies, sau Alliance Biblique Universelle, sau: Weltbund der Bibelgesellschaften, care-și are sediul la Londra), organizează diferite seminarii speciale pentru traducători ai Bibliei.

În forma aceasta se poate pregăti temeinic ducerea la îndeplinire a unei traduceri ecumenice a Bibliei. «Seminarul» a stabilit că nu este îngăduit să sacrifice «sensul autentic și integral al cuvîntului inspirat». La seminarul din Arnoldsheim s-a studiat teoria și metoda traducerii corecte.

În ceea ce privește participarea ortodoxă, de data aceasta ea a fost mai afirmativă. Au participat cinci teologi ortodocși, dintre care doi reprezentanți ai teologiei ortodoxe române: Diac. Prof. rector Dr. Nicolae Nicolaescu și Pr. Prof. Dr. Gr. Marcu.

Pentru o Biblie ecumenică își aduc contribuția specialiștii care, avînd girul Bisericilor lor, ar putea cu adevărat să dea operei lor un caracter ecumenic ².

Ecumenismul nemaifiind privit ca o problemă exclusiv creștină, pentru cultivarea relațiilor cu credincioșii evrei și mahomedani, există acum suficiente temeuri de luat în seamă.

Iudaismul are la bază Vechiul Testament. Învățătura Vechiului Testament despre originea comună a tuturor oamenilor e suportul moral al poruncii: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși» (Lev. XIX, 8). Iar alte texte (Lev. XIX, 34; XXIV, 22; Num. IX, 14) dovedesc o concepție înaltă în altitudinea față de cei de altă naționalitate și de credință. Această concepție înaltă există și în tradiția religiei iudaice. Marele dascăl iudeu Hilel dă un sens universal poruncii de a iubi pe aproapele, iar rabinul S. Lebre afirmă că notiunea «aproapele» se referă la orice om, indiferent de origine etnică sau apartenență cultică; «Orice om, oricine ar fi el este aproapele nostru și noi avem să împlinim față de el datorii de dreptate și datorii de caritate» ³.

Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Amsterdam, din 1948, a adus în discuție această problemă, pe care a reluat-o în 1954, cu prilejul celei de a doua Adunări și cu alte prilejuri ⁴.

Ceea ce a fost esențial în Vechiul Testament a trecut în Noul Testament, iar simburile Bisericii îl formează acea parte din Israel care s-a atașat lui Hristos.

Evreul Martin Buber, un scriitor și gânditor de prestigiu ⁵, în lucrarea sa *On the Bible*, apărută în 1968, consideră Vechiul Testament un document important în inițierea unui dialog între evrei și creștini.

Hristos a întemeiat Biserica creștină. Cei dintii Apostoli au fost iudeii, cele dintii comunități creștine s-au întemeiat prin iudeii din Ierusalim și Antiohia, care, deveniți creștini s-au adresat iudeilor, iar câștigarea de adepți pentru Biserică a rămas în atenția lor și a urmașilor lor.

Hristos însă nu a suprimat instituțiile vechi ci le-a îndrumat spre desăvîșire, pe o cale nouă. «Am venit să plinesc...», zice Domnul.

Ca teologi, căutăm ceea ce ne leagă, comorile spirituale comune lui Israel și Bisericii. O reflectare făcută privitor la moștenirea comună, doctrinară și morală, primită prin descoperirea biblică, ar fi de un mare folos pentru cele două comunități. Biserica poate primi de la Israel o lumină utilă asupra Scripturilor și Tradiției, care au influențat mentalitatea primilor creștini și formarea Testamentului Vechi... În sînul Bisericii, Israel ajunge la convingerea că înaintea lui Dumnezeu nu mai există evreu grec, păgîn, tăiat sau nelăiat împrejur, ci toți sint frați.

În legătură cu raporturile dintre creștinism și islamism, se poate, pe drept, spune că nu este unealtă mai apropiată de inima închinătorilor lui Mohamed ca Vechiul Testament. Nici o carte nu are darul de a răzbi în adincul sufletelor lor ca această carte sfîntă care formează partea întâi a Sfintei Scripturi. De aceea prin folosirea Vechiului Testament se poate lucra adinc pentru înțelegerea și apropierea între creștini și ma-

2. Pentru a stimula munca de traducere a Biblii ecumenice s-a înființat la Paris: «Association oecuménique pour la recherche biblique» care are ca scop să promoveze cercetările biblice, sub toate formele și în special studiile pregătitoare traducerii ecumenice precum și difuzarea ei în lumea întreagă.

3. Pr. D. Soare, *Iubirea față de semenii*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 204, 205.

4. Bernhardt Lambert, *Das Okumenische Problem*, II, Viena, 1964, p. 212.

5. M. Buber este un gânditor și scriitor de prestigiu. Născut în Viena, în 1875, a manifestat de timpuriu preocupări filozofice și teologice.

Lucrarea *On the Bible* constituie o interpretare a Vechiului Testament.

homedani, între care există o tangentă importantă. Și unii și alții admit caracterul divin al Legii lui Moise. Islamul consideră că Moise constituie un moment important în istoria Revelației. După Coran, Moise a îndeplinit un rol important (Cf. Coran II, 55; VI, 91; VII, 114; XXVIII, 43; XL, 53); el este cel căruia «Dumnezeu i-a vorbit», ca unui apropiat (Coran IV, 164; XIX, 52); prin Moise a mintuit Dumnezeu poporul său din robie (Coran XXVIII, 29—30); chipul lui Moise ca legiuitor, este reținut de Coran. Mohamed de bună seamă l-a iubit pe Moise și a văzut în ilustrul conducător al lui Israil un model și un precursor⁶.

S-a afirmat că relația dintre Coran și Vechiul Testament este ca cea dintre «roi și matcă»⁷. Coranul recunoaște pe Adam (Sura III), Noe (Sura III), Lot (Sura XI), Avraam (Sura III, IV, XIII etc.) — «cel blind, cuvios și îndural» (Sura XI, VII) și «prietenul lui Dumnezeu», cum îl numește Coranul —, Ismail, Isac (Sura III), Iacob (Sura III), Iosif (Sura XII), Saul (Sura II), David (Sura II), Goliat (Sura XII), Solomon (Sura IV), Iov (Sura XXI), Iona (Sura IX), Zaharia (Sura XXI), Daniel și ceilalți profeti.

Despre Fecioara Maria zice că e «cea mai curată între femei» (Sura III), iar Iisus este «cel trimis de Dumnezeu» (Sura IV, 169).

Monoteismul exprimat în fraza: «nu este Dumnezeu afară de Dumnezeu» este luat din Vechiul Testament; tot asemenea postul, milostenia, rugăciunea, spălările etc. Iar textul «Dreptii vor moșteni pământul și vor locui în veacul veacului pe el» (Din Sura XXI, 100) este un citat direct din Psalmul XXXVI, 29 (LXX).

Scriptura islamismului, Coranul, conține principii de înaltă moralitate. Sura IV, 4, din Coran, prescrie: «purtați-vă bine cu vecinii, cu prietenii». Și cu toate că în general Coranul nu exlind iubirea peste limitele confesiunii proprii, există numeroase texte în Coran care recomandă dragostea față de credincioșii altor culte. Datorită acestui fapt musulmanii au adoptat în vremurile mai noi o atitudine de toleranță față de cei de alte credințe religioase «înregistrând astfel un progres considerabil și o îmbunătățire simțitoare în viața religioasă-morală»⁸.

Ca fii ai Bisericii noi știm bine că evenimentele sînt rînduite de sus, dar se înfăptuiesc în istorie prin oameni. Pentru înfăptuirea poruncii «ca toți să fie una», neîncetat trebuie să turnăm în forme noi viața, înlăturînd formele rigide din trecut. Mișcarea ecumenică actuală poate crea climatul potrivit în care toți credincioșii diferitelor religii să colaboreze în chip sincer, entuzias și efectiv pentru a contribui la înțelegerea adevărului că lumea este una și că trebuie să trăiască unită, în pace și în colaborare pentru realizarea mai-binelui în viața omenirii întregi.

Un factor, și nu de minimă importanță, pe linia acestor îndatoriri, poate fi considerat și Vechiul Testament. Întîlnirile care au început pot pune cu mult mai mult devotament Vechiul Testament între mijloacele care contribuie la aspirația către idealul pe care însuși Dumnezeu l-a sădit în inimile noastre.



6. Khowry Theodor, *Manuel II Paleologue, Entretiens avec un musulman*, Paris, 1966, p. 68.

7. N. Iorga, *Cărți reprezentative din viața omenirii*, București, 1924, p. 209.

8. Pr. D. Soare, *op. cit.*, p. 202.

CINSTIREA SFINTELOR ICOANE ÎN PRIMELE TREI SECOLE

PROBLEMA CINSTIRII ICOANELOR LA PRIMII CREȘTINI

După înălțarea Domnului Hristos la ceruri, primii creștini s-au ferit un oarecare timp să facă chipuri sau icoane ale persoanelor sfinte, de teama căderii în idolatrie.

La început, a existat în Biserica primară, în care creștinii proveniți dintre iudei aveau un rol precumpănilor, o oarecare rezervă față de reprezentarea lui Dumnezeu și a persoanelor sfinte în forme concrete sau vizibile. Datorită Revelației dumnezeiești, precum și grijii patriarhilor și a profeților Vechiului Testament, poporul iudeu era obișnuit cu spiritualitatea unui Dumnezeu invizibil, care nu are nevoie neapărat pentru a fi adorat, de forme concrete sau vizibile.

Porunca a II-a a Decalogului interzicea cu desăvârșire cultul idolatric adus zeilor păgini. «Să nu-ți faci ție chip cioplit», spune această poruncă, «nici asemănarea vreunui lucru din câte sînt sus în cer, jos pe pămînt, sau în apă, sub pămînt. Să nu te închini lor, nici să le slujești» (Ieș. XX, 4—5; Deut. V, 8—9).

Porunca a II-a din Decalog este amintită și de istoricul evreu Iosif Flaviu (+ 95 d. Hr.). «Este contra Legii, spune el, de a avea în temple icoane sau tablouri, sau orice reprezentare de ființe vii»¹. Prevederile legii iudaice referitoare la interzicerea cultului idolatric al zeilor sînt atestate, de asemenea, și de istoricul roman Tacit (+ 120 d. Hr.). «Iudeii, scrie acesta, nu pun nici un fel de chipuri în orașele lor și încă mai puțin în templele lor — *nulla simulacra suis, nedum templis sistunt* —. Ei n-au nici un fel de statui pentru a lăuda pe regii lor, nici pentru a onora pe cezari»².

Porunca a doua a Decalogului nu interzicea folosirea icoanelor pentru că acestea ar fi fost rele în sine, ci constituia o măsură de apărare pentru iudei, care, fiind înconjurați de popoare păgine, ar fi căzut repede în idolatrie în împrejurările de atunci, transformînd chipurile și icoanele în idoli. Israeliiții văzuseră și cunoscuseră de aproape cultul adus zeilor păgini, mai ales în Egipt, unde au trăit o perioadă îndelungată.

Că această poruncă a Decalogului nu avea în vedere decît interzicerea cultului idolatric adus zeilor păgini, o atestă faptul că Moise (circa 1400—1300 î.d.Hr.) a hotărît să se așeze în Cortul Mărturieii, din porunca lui Iahve, doi heruvimi din aur pe Arca Alianței sau Chivotul Legii (Ieș. XXV, 18—22; XXXVII, 7—9; Num. VII, 89; Evr. IX, 5), precum și un șarpe de aramă, ca semn al salvării iudeilor de șerpii veninoși din pustie (Num. XXI, 7—9).

După ce iudeii au luat în stăpînire Paléstina, regele Solomon (965—926 î.d.Hr.) a ridicat un mareț templu de rugăciune în Ierusalim, pe care l-a împodobit cu chipuri

1. Iosif Flaviu, *Despre războiul iudaic*, I, 650, ed. S. A. Naber, *Josephi opera omnia*, t. V, Lipsiac (In aedibus B. G. Teubneri), 1895, p. 136.

2. Tacitus, *Historiae*, V, 5, ed. G. Goelzer, Tacit., *Histoire*. (Collection des Universités de France publiée sous la direction de l'Association Guillaume Budé), t. II, Paris, 1921, p. 297.

de heruvimi, de lei, boi și alte animale, precum și cu chipuri de copaci, de finici și flori îmbobocite (III Regi VI, 23—29; II Paralip. III, 7, 10—16; IV, 3—4).

Mai târziu, regele Ezechia (725—697 i.d.Hr.), văzînd că iudeii tîmiază chipul șarpelui și ard parfumuri în fața lui, a poruncit ca acesta să fie distrus, de teamă ca poporul iudeu să nu cadă în idolatrie (IV Regi XVIII, 3—4).

Impodobirea Cortului Sfînt, apoi a templului din Ierusalim cu chipuri de heruvimi, avea un caracter simbolic și temporal, deoarece toate cele din Vechiul Testament nu erau decît «închipuirea și umbra celor cerești» (Evr. VIII, 5), sau «umbra bunățăților celor viitoare, iar nu însuși chipul lucrurilor» (Evr. X, 1). Ele aveau să se împlinească prin venirea lui Hristos, «Arhiereul bunățăților celor viitoare» (Evr. IX, 11), «Mijlocitorul unui nou așezămînt» (Evr. IX, 15).

În închinarea sau adorarea adusă Dumnezeuului celui prea înalt, infinit, spiritual și nevăzut, mai presus de spațiu și timp, Sfinții Apostoli, urmașii lor direcți, episcopii, și întreaga Biserică au urmat cuvintelor Mîntuitorului Hristos, pe care le-a spus femeii Samarince la fîntina lui Iacov: «*Adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și adevăr... Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină se cuvîne să I se închine în duh și adevăr*» (Ioan IV, 23—24). Căci «*Dumnezeul cel viu, spune Sfîntul Apostol Pavel, a făcut cerul, pămîntul și marea, și tot ce este în ele*» (Fapte XIV, 15).

Curînd însă după întemeierea Bisericii, creștinii au simțit necesitatea reprezentării persoanelor sfinte și în forme vizibile, mai ales acei creștini proveniți dintre popoarele indo-europene, care nu puteau concepe Divinitatea decît în forme concrete sau vizibile.

Creștinii au dorit chiar de la început să aibă mai ales chipul Domnului Hristos, dar în împlinirea acestei pioase dorințe au întîmpinat o mare dificultate. Ce fel de chip puteau ei înfățișa în pictură sau pe obiectele materiale? Chipul plin de strălucire dumnezeiască și măreție, prin care El și-a arătat puterea și Dumnezeuirea, sau chipul său omenesc, cu care s-a arătat și a trăit printre oameni?

Din Revelația Sfintei Scripturi reiese lămurit că Dumnezeu în ființa Sa intimă rămîne nevăzut și inaccesibil oamenilor — Deus absconditus — iar reprezentarea Dumnezeuirii în sine în forme materiale ar fi însemnat o îndrăzneală lipsită de orice pietate și respect față de Dumnezeu cel nevăzut și atotputernic. «*Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată — spune Sfîntul Evanghelist Ioan; Fiul Unui-Născut, care este în sinul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut*» (Ioan I, 18).

În Vechiul Testament, se istorisește că Dumnezeu însuși a spus lui Moise, cînd mergea să se roage în Cortul Mărturie: «*Voi face să treacă pe dinaintea la toată slava Mea și voi cinsti numele lui Iahve înaintea ta... Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi, căci nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască*» (Ieș. XXXIII, 19—20).

Prin Fiul Său însă, prin Domnul Iisus Hristos, care a îmbrăcat chip de om, Dumnezeu s-a făcut cunoscut oamenilor. Hristos însuși a mărturisit despre Sine: «*Eu și Tatăl Meu una sîntem*» (Ioan X, 30), iar Sfinților Apostoli le-a spus: «*Nu știți că Tatăl este în Mine și Eu sînt în Tatăl?*» (Ioan X, 38). Altădată a adăugat: «*Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl*» (Ioan XIV, 9), sau: «*Cine Mă vede pe Mine vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine*» (Ioan XII, 45).

Cu alte cuvinte, după cum Fiul este prezent în «*sinul Tatălui*», tot așa Dumnezeu-Tatăl este prezent în întruparea Fiului. «*Toate cîte are Tatăl ale Mele sînt*» (Ioan XVI, 15). «*Și toate ale Mele sînt ale Tale și ale Tale sînt ale Mele*» (Ioan XVI, 10).

După Sfântul Apostol Pavel, Hristos este «strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu» (Evr. I, 3) — ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ «El este chipul Dumnezeului celui nevăzut» — ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Col. I, 15; II Cor. IV, 4; Filip. II, 6). În Iisus Hristos, «locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii» (Col. II, 9).

După Apocalipsa Sfântului Ioan, Tatăl poate lua chipul Fiului Omului (Apoc. I, 12—17).

Fiul s-a făcut om desăvârșit. «Hristos, care este chipul lui Dumnezeu...», spune Sfântul Apostol Pavel, s-a deșertat pe Sine, chip de rob luînd, făcîndu-se asemenea oamenilor și la înfățișare a fost găsit ca om» (Filip. II, 6—7). El este «singurul mijlocitor între Dumnezeu și oameni, omul Iisus Hristos» — ἄνθρωπος Χριστός Ἰησοῦς (I Tim. II, 5).

Ca atare, creștinii puteau înfățișa pe icoane și picturi, chipul omenesc al lui Iisus Hristos.

Părinții Sinodului al VII-lea Ecumenic, ținut în 787 la Niceea, afirmă că tradiția facerii reprezentărilor zugrăvite a existat în Biserica universală încă de la începutul propovăduirii Apostolilor.

«Păstrăm neatînse toate tradițiile bisericești scrise și nescrise încredințate nouă, spun aceștia în hotărîrea de credință a Sinodului al VII-lea Ecumenic. Dintre acestea, este și făurirea icoanei prin zugrăvire, care se armonizează cu vestirea cuvîntului Evangheliei, pentru încredințarea adevăratei și nu închipuitei intrupări a lui Dumnezeu-Cuvîntul (πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐνανθρωπήσεως) spre a servi la un asemenea folos... Astfel fiind acestea, mergînd ca pe o cale împărătească, urmăm învățaturii de Dumnezeu inspirată a Sfinților Părinți ai noștri și Tradiției Bisericii Universale, căci știm că aceasta este aceea a Sfântului Duh, Cel ce locuiește într-însa»³.

Vestirea descoperirii lui Dumnezeu s-a făcut de Biserică pentru neștiutorii de carte prin cuvîntul oral și prin icoane. Zugrăvirea icoanelor nu a fost o invenție a pictorilor, ci o necesitate a Bisericii și a creștinilor.

«Folosirea icoanelor, afirmă teologul francez V. Grummel, s-a stabilit și răspîndit în Biserică, nici fiind impusă prin decret, nici introdusă prin surprindere, ci a înflorit în chip natural din sufletul creștin, rămas continuu sub stăpînirea harului»⁴.

S-a adus icoanelor chiar de la început un cult? Nici o mărturie istorică nu ne autorizează s-o afirmăm, nici s-o negăm. «Icoana ocupase deja locul ei în viața Bisericii și devenise obiect al Tradiției, înainte de a începe să fie obiect al speculației teologice și înainte de a începe îndoiala asupra posibilității de a reprezenta pe Dumnezeu și de a venera icoanele»⁵.

Au existat într-adevăr în Biserica primară și voci care s-au ridicat împotriva reprezentării persoanelor dumnezeiești și a scenelor sfinte pe icoane și în picturi, mai ales din partea celor ce postulau pentru adorarea Dumnezeului celui nevăzut și spiritual, o adorare spirituală, în duh și adevăr, cu mintea și cu inima. Concepția inaccesibilității ființei divine, după care Dumnezeu, spirit absolut și inefabil nu trebuie

3. Hotărîrea (Oros) Sfîntului și marelui Sinod din Niceea (787), în J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIII, Florentiae, 1767; reproduction, Paris-Lelpzig, 1902, col. 736 C.

4. V. Grummel, art. *Images (Cultes des)*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. VII. I, Paris, 1922, col. 768.

5. S. Bulgakov, *Ikona i ikonopocitanie. Dogmaticeskii ocerk*, Paris, 1931, p. 14; Dom C. Liță, art. *Un idéal de l'icone*, în «Trînikon», XI (1931), nr. 4, p. 275.

reprezentat în forme concrete omenești, împrumutată din Vechiul Testament, s-a păstrat și la unii din teologii Bisericii primare.

Astfel scriitorul latin Minuciu Felix (+ după 225), în lucrarea sa *Octavius*, pune în gura creștinului Octaviu, care discută cu păgînul Ceciliu asupra religiei creștine, această obiecțiune adusă de păgînii creștinilor: «*Pentru ce creștinii nu au nici altare, nici temple și nici icoane cunoscute — nota simulacra?*»⁶. Și tot el răspunde în cursul dialogului pentru lămurirea păgînilor: «*Credeți voi că noi ascundem ceea ce adorăm, fiindcă nu avem temple și altare? Ce icoană să facem lui Dumnezeu, cînd, de-ai socoti bine, însuși omul este icoana lui Dumnezeu?* (Quod enim simulacrum Deo fingeam, cum, si recte existimes, sit Dei homo ipse simulacrum?). Ce templu să-i ridicăm, cînd toată această lume, făcută prin lucrarea Lui, nu poate să-l încapă? *Nu-i mai bine să-L cinstim prin mintea noastră, să-L stînim în inima noastră?*»⁷.

De asemenea, filozoful grec Aristide din Atena (sec. al II-lea), «foarte elocvent și ucenic al lui Hristos sub vechia-i haină», cum scrie Fericitul Ieronim despre el⁸, vorbind despre înfinitatea și spiritualitatea lui Dumnezeu care, după părerea lui, nu poate fi adorat prin reprezentări materiale, se exprimă în acești termeni: «El (Dumnezeu) nu este un nume, căci tot ceea ce are nume este părtaș creaturii; un chip nu are, nici legătura organelor, căci cine le posedă pe acestea este părtaș lucrului creat... Cerul nu-L cuprinde, căci cerul și toate cele văzute și nevăzute sînt create de El»⁹. Condamnarea antropomorfismului în artă a devenit un loc comun al apologeticii creștine. Astfel, scriitorul latin Tertulian (+ 240) spune: «*Dacă Dumnezeu interzice să se facă orice reprezentare, cu atît mai mult interzice reprezentarea chipului Său. Autorul adevărului nu iubește ceea ce este fals; tot ceea ce se plămăiește este în ochii Lui o falsificare*» (Qui omnem similitudinem vetat fieri, quanto magis imaginis suae? Non amat falsum auctor veritatis; adulterium est apud illum omne quod fingitur)¹⁰.

Clement Alexandrinul (+215—216) pune de asemenea în lumină măreția, înfinitatea și spiritualitatea lui Dumnezeu, care depășește orice reprezentare materială. «*Căci icoana lui Dumnezeu, afirmă el, este Logosul divin și omul împărătesc cel fără de păcat, iar chipul omenesc al icoanei lui Dumnezeu este mintea*»¹¹.

Această idee e lămurită de Clement Alexandrinul în alt loc astfel: «*Omul se socotește creat «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, nu după trup... ci după minte și rațiune*» (τῷ γὰρ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν... οὐ τὸ κατὰ σῶμα μνησεται... ἀλλ' ἡ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν»¹²).

6. Minuciu Felix, *Octavius*, 10, ed. Herin. Boenig, Lipsiae (In aedibus B. G. Teubneri), 1903, p. 14. Vezi și ediția J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1964. 7. *Ibidem*, 32, p. 52.

8. Fer. Ieronim, *De viris illustribus*, 20, ed. G. Herdingius, Lipsiae (Teubner), 1879, p. 23.

9. Aristide, *Apologia*, I, 5, ed. J. Geficken, *Zwei griechischen Apologelen*, Leipzig und Berlin, 1907, p. 4.

10. Tertulian, *De spectaculis*, 23, 24—26, ed. A. Rēifferscheid, în «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», t. XX, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1890, p. 23. Idei asemănătoare are și Clement Alexandrinul, *Stromata*, V, 5, 28, 4—6; VII, 5, 28 1—7, ed. Otto Stählin, în *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Band I, dritte Auflage, Leipzig, 1960, p. 341; Band II, Leipzig, 1905, p. 20—21.

11. Clement Alexandrinul, *Stromata*, V, 14, 91, 5, ed. Otto Stählin, p. 388.

12. *Ibidem*, II, 19, 102, 6, ed. cit., p. 169; Idem, *Cuvint de idemn către elini*, 12, ed. Otto Stählin, în «Griech. christ. Schriftst.», Band I, Leipzig, 1905, p. 86. G. B. Ladner, *The concept of the Image in the greek Fathers and the byzantine iconoclastic controversy*, în «Dumbarton Oaks Papers», 7 (1953), p. 11; A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, în «Studia Anselmiana», 15 (1942); Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du 11-e siècle après Jésus-Christ*, Paris, 1915,

Scriitorul alexandrin Origen (+ 254) relatează că filozoful Cels obiecta creștinilor că evită să construiască «*altare, statui și temple*» ἡμὰς βωμοὺς καὶ ἀγάλματα καὶ νεῶς ἰδρῦσθαι φεῦγειν). Iar el le răspunde astfel: «Nu fugim de statui și de temple, dar ne rușinăm să zidim dăruitorului întregii vieți temple neînsuflețite și moarte»¹³

Creștinii trebuia să se abțină a se închina la icoane, pentru a nu părea că imită pe păgini, cărora ei le reproșau că se prosternază înaintea idoloilor, chipuri cioplite de mâini omenesti¹⁴.

Într-adevăr păgînii de rînd, și uneori chiar și cei culti, credeau că în statuia zeului locuiește un «*numen*», o putere ascunsă și invizibilă a zeului și de aceea ei se prosternau în fața statuilor zeilor.

Origen răspunde păgînilor că «Dumnezeu e mai presus de orice, cuprinde totul, iar El nu e cuprins de nimic»¹⁵. «Căci și creștinul cel mai simplu, afirmă el, e convins într-adevăr că orice loc din lume este o parte a templului lui Dumnezeu, Care a creat tot universul»¹⁶.

Cu toate aceste interesante afirmații, care concordă cu învățătura creștină, existau totuși chiar în timpul lui Origen, unele ornamentații pe pereții bisericilor, deoarece el adresează creștinilor acest îndemn: Creștinii «*care vin la biserică, înclină capul spre pereți, asistă la slujbe și cinstesc pe slujitorii lui Dumnezeu, să aducă cîte ceva spre împodobirea altarului sau a bisericii — ad ornatum quoque altaris vel ecclesiae aliquid conferatur*»¹⁷.

Scriitorul latin Arnobiu de Sicca (+ 327) scoate ca și Origen în relief spiritualitatea lui Dumnezeu, care nu poate fi delimitat de nici o formă materială. «*Pe Dumnezeu, se exprimă el, nu-L delimitează nici o formă corporală, nu-L determină nici o circumscriere*»¹⁸.

Lactanțiu (+ după 317), pentru a feri pe creștini de orice influență păgînă, combate idolatria păgînilor cu argumente care au rămas clasice. «Ce sînt templele, scrie el, ce vor să fie altarele și înseși statuile, decît monumente ale morților sau ale celor absenți. Căci în genere rațiunea de a face asemănarea celor închipuite a fost descoperită de oameni spre a putea reține în memorie pe cei ce au murit, sau pe cei depărtați prin lipsa lor»¹⁹.

REPREZENTAREA SIMBOLICĂ SAU ALEGORICĂ A DOMNULUI IISUS HRISTOS ȘI A UNOR SCENE SFINTE

În Biserica primară nu se poate vorbi de reprezentarea *directă* a chipului Mîntuitorului. Creștinii din primele două secole s-au ferit, de teama păgînilor, să înfățișeze sau să picteze chipul lui Hristos, mai ales în timpul persecuției de către împă-

13. Origen, *Contra lui Cels*, VIII, 17, 18, 19, ed. P. Koetschau, în *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, t. II, Berlin, 1899, p. 231–236. Jean Daniélou, *Origène*, Paris 1948, p. 45; G. Florowsky, *Origène, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, în «*Church History*», XIX (1950), p. 3–22, 77 ș.u. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, în «*Théologie*», XXXIV, Paris, 1956, p. 217 și urm.; H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, în «*Eranosjahrbuch*», 15 (1947), p. 197 ș.u.

14. Origen, *Contra lui Cels*, VII, 66, p. 215–216.

15. *Ibidem*, VII, 34, p. 184.

16. *Ibidem*, VII, 44, p. 195.

17. Origen, *Omilia a X-a la Iosua Navi*, ed. W. A. Baehrens, în «*Griech. chr. Schriftsteller der ersten drei Jahrh.*», Band XXX, Leipzig, 1921, p. 360.

18. Arnobiu de Sicca, *Disputationes adversus gentes*, I, 31, P.L., V, 755 B.

19. Lactanțiu, *Divinae institutiones*, II, 2, ed. S. Brandt et G. Laubmann, în «*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*», t. XIX, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1890, p. 99. Vezi *ibidem*, II, 5, p. 114–121: *Despre chipurile zeilor și Dumnezeul cel adevărat*,

rații și guvernatorii romani, cînd mulți trăiau în locuri retrase sau se ascundeau în catacombe, peșteri și pustiuri. De altfel ei trăiau în permanenta prezență spirituală a lui Hristos și mult timp n-au simțit necesitatea unei reprezentări plastice, exteroare, a Mîntuitorului.

Au existat catacombe mai ales la Roma, apoi în multe alte localități din Imperiul roman, în țările limitrofe Mediteranei, la Neapole, la Siracuză, în Sicilia, în insula Malta, în Toscana, în Africa, la Alexandria, în Palestina, Siria, Mesopotamia, în Asia Mică, în Dalmația, în Spania, în Galia și în alte locuri.

În catacombele din Roma, cele mai mari și întinse, a căror existență se constată de la jumătatea secolului al II-lea, mai renumite sînt: cimitirul papii Calixt (217—222)²⁰, care a mărit criptele din cimitirul Sfintei Lucina²¹, pe Via Appia, fostă proprietate a unei matroane de rang înalt, Pomponia Graecina, din secolul I, devenită probabil neofită creștină, — dar papa Calixt nu este înmormîntat aci; catacomba lui Pretextat²², pe aceeași cale; Coemeterium Majus, o extindere probabil a cimitirului Ostrianum²³, pe Via Nomentana; catacomba lui Calepodius²⁴, pe Via Aurelia, unde a fost înmormîntat papa Calixt; cimitirul sfintei Agnes²⁵, pe Via Nomentana; cimitirul sfintei Priscilla²⁶, cu renumita Cappella Graeca²⁷, descoperită în 1893, pe Via Salaria; cimitirul Domitillei²⁸, pe Via Ardeatina; cimitirul sfintei Sotera pe Via Appia²⁹; catacomba Commodillei, pe calea Ostia³⁰; catacomba sfintei Generosa, între Via Campana și Via Portuensis³¹. Alte catacombe au apărut la începutul secolului al III-lea, ca: cimitirul Sfîntului Hermes³², al lui Pamfil³³, al sfîntului Maximin³⁴, al lui Trason, al lui Giordani, pe Via Salaria; cimitirul sfîntului Ipolit (217—222) și al sfîntului Laurențiu³⁵, pe calea Tiburtină; cimitirul numit «inter duas

20. H. Leclercq, *Callist (Cimetière de)*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie», t. II, 2 Paris, 1925, col. 1661—1755; Idem, *Chambre des sacrements*, ibidem, t. III, 1, Paris, 1913, col. 149—160; Giuseppe Wilperl, *La cripta dei Papi et la cappella di Santa Cecilia nel cimitero di Callisto*, Roma, 1910.

21. H. Leclercq, *Lucine (Crypte de)*, ibidem, t. IX, 2, Paris, 1930, col. 2636—2661.

22. Idem, *Prétextat (Catacombe de)*, ibidem, t. XIV, 2, Paris, 1910, col. 1731—1765.

23. Idem, *Ostrian (Cimetière de)*, ibidem, t. XIII, 1, Paris, 1937, col. 112—130; F. Josi, *Coemeterium majus*, în «Rivista di Archeologia cristiana», X (1933), p. 7—10.

24. H. Leclercq, *Calepode (Cimetière de)*, ibidem, t. II, 2, Paris, 1925, col. 1593—1595.

25. Idem, *Agnès (Cimetière de sainte)*, ibidem, t. I, 1, Paris, 1924, col. 905—965; M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, Roma, 1880.

26. P. A. Février, *La Catacombe de Priscille et l'origine des catacombes*, în «Cahiers Archéologiques», XI (1960), p. 1—14; H. Leclercq, *Priscille (Cimetière de)*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIV, 2, col. 1799—1874.

27. H. Leclercq, *Description de la Cappella Graeca*, ibidem, t. XIV, 2, col. 1812—1820; Idem, *Cappella Graeca*, ibidem, t. II, 2, col. 2081—2106; Idem, *La vie chrétienne primitive*, Paris, 1928, p. 69—71. L. de Bruyne, *La «cappella graeca» di Priscilla*, în «Rivista di archeologia cristiana», XLVI (1970), p. 291—330.

28. Idem, *Domitille (Cimetière de)*, ibidem, t. IV, 2, Paris, 1921, col. 1401—1442; *Inscriptiones christianae urbis Romae*, n.s., t. III: *Coemeteria in via Ardeatina*, Roma, 1956.

29. Idem, *Solère (Martyre et cimetière de sainte)*, t. XV, 2, Paris, 1950, col. 1592—1614; *Inscriptiones christianae urbis Romae*, n.s., t. IV: *Coemeteria inter viam Appiam et Ardeatinam*, Roma, 1964.

30. Idem, *Commodille (Catacombe de)*, ibidem, t. III, 2, Paris, 1914, col. 2394—2427.

31. Idem, *Generosa (Catacombe de)*, ibidem, t. VI, 1, Paris, 1924, col. 866—900.

32. Idem, *Hermès (Catacombe de saint)*, ibidem, t. VI, 2, Paris, 1925, col. 2302—2350.

33. Idem, *Pamphile (Catacombe de)*, ibidem, t. XIII, 1, Paris, 1937, col. 974—1001.

34. Idem, *Maximin (Saint)*, ibidem, t. X, 2, Paris, 1932, col. 2798—2820; F. Josi, *Le pitture rinvenute nel cimitero dei Giordani*, în «Rivista di Archeologia cristiana», V (1928), p. 167—227.

35. Idem, *Hippolyte (Statue et cimetière de saint)*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. VI, 2, Paris, 1925, col. 2419—2483; Idem, *Laurent (Saint)*, ibidem, t. VIII, 2, Paris, 1929, col. 1917—1961.

lauros», pe Via Labicana; cimitirul «Ad Catacumbas»³⁶, numit mai trziu al sffntului Sebastian³⁷, pe Via Appia; cimitirul sffntului Pontian (230—235), pe Via Portuensis³⁸; cimitirul sffntilor Petru și Marcellin, primul exorcist, al doilea preot, pe Via Labicana³⁹; catacombe din Via Latina, numită și Via Dino Compagno (sec. al IV-lea)⁴⁰.

Catacombe, săpate în proprietățile particulare ale unor familii bogate, au servit la început ca cimitire. În timpul umărării creștinilor, cînd ei nu mai puteau săvîrși cele sfinte în locașurile de la suprafața pămîntului, ei au amenajat în catacombe diferite locuri de rugăciune și de întruniri. Astfel, papa Fabian (236—260) a înființat în cimitirul lui Calixt și în alte cimitire romane, diferite edificii, case de rugăciune, săli de întruniri, grupate în genere la intrarea principală a acestor catacombe, unde creștinii puteau săvîrși cultul divin⁴¹.

36. Idem, *Catacumbas (Cimetière Ad)*, ibidem, t. II, 2, Paris, 1925, col. 2487—2512.

37. Idem, *Sébastien (Catacombe et basilique de saint)*, ibidem, col. 1111—1128.

38. Idem, *Pontien*, ibidem, t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 1409—1423.

39. Idem, *Pierre et Marcellin (Catacombe des Saints)*, ibidem, t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 981—1018; G. P. Kirsch, *Un gruppo di cripte dipinte del Cimitero dei SS. Pietro e Marcellino*, în «Rivista di Archeologia cristiana», VII (1930), p. 203—231. A. Ferrua, *Una nuova regione della catacomba dei SS. Marcelino e Pietro*, în «Rivista di archeologia cristiana», XLIV (1968), p. 161—172.

40. A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, Roma, 1960; P. A. Février, *Recherches récentes sur les catacumbes de Rome* (Art et société de l'antiquité tardive à Rome: III-e et IV-e siècles), în «Revue historique», 239 (1968), no. 485, p. 1—18; R. Grabar, *Le premier art chrétien (200—395)*, Paris 1966, p. 225—231. H. Marrou, *Sur une peinture de la nouvelle catacombe de la Via Latina*, în «Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres», Paris, 1969, p. 250—256.

41. În secolele al XIX-lea și al XX-lea s-au făcut serioase cercetări asupra catacombelor.

Dintre lucrările apărute în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, să se vadă: J.-B. de Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, 2 vol. și 2 vol. de planșe, Paris, 1864—1867. Retipărită, Frankfurt a. M., 1966. O adaptare în rezumat a acestei lucrări a publicat în limba engleză J. Spencer Northcote-W. B. Brownlow, tradusă apoi din englezește în limba franceză de P. Allard, *Rome souterraine*, Paris, 1872; 2-e éd. 1877; A. Pérat, *L'Archéologie chrétienne*, Paris, 1892; R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, 6 vol., Prato, 1872—80.

Dintre studiile apărute în secolul al XX-lea, să se vadă: P.-A. Février, *Recherches récentes sur les catacumbes de Rome*, Art et société de l'Antiquité tardive à Rome: III-e et IV-e siècles, în «Revue historique», 239 (1968), nr. 485, p. 1—18; Idem, *Études sur les catacumbes romaines*, în «Cahiers archéologiques», X (1959) și XI (1960); P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Biogna, 1966; Idem, *Archeologia cristiana. Nozioni generali delle origini alla fine dei sec. VI*, vol. I, Roma, Paris, Tournai, New York, 1958. XIV — 774 p.; C. Kalokiris, *Izvoarele arheologiei creștine*, în limba neo-greacă, Tesalonica, 1967; Denis-Boulet (N.M.), *Rome souterraine*, Paris, 1965; A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*, Roma, 1960; L. Hertling-E. Kirschbaum, *Die römischen Katakomben und ihre Märtyrer*, Wien, 1955; H. Leclercq, *Rome souterraine*, în *Dict. d'Archéol. chrétienne et de Lit.*, t. XIV, 2, Paris, 1918, col. 2783—2816; Idem, *Catacumbes*, ibidem, t. II 2, Paris, 1925, col. 2376—2486; Idem, *Manuel d'Archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII-ème siècle*, 2, vol., Paris, 1907; G. Sotiriu, *Χριστιανική και βυζαντινική αρχεολογία*, Atena, 1942; René Aigrin, *Archéologie chrétienne*, Paris, 1941; R. Vieillard, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, Macôn, 1941; P. Styger, *Heidnische und christliche Katakomben*, în *Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Fr. J. Dölger dargeboten*, Münster in Westfalen, 1939, p. 266—275; Idem, *Die römischen Katakomben*, Berlin, 1933; V. Schultze, *Grundriss der christlichen Archeologie*, München, 1919; Zw. Aufl., 1934; G. de Jerphanion, *Récentes découvertes dans la Rome souterraine*, în *La voix des monuments*, Paris-Bruxelles, 1930, p. 55—74; Orazio Marucchi, *Le catacombe romane*, Roma, t. II, Paris, 1934; Idem, *The Evidence of the Catacumbes for the doctrines and organisation of the primitive Church*, London, 1929; Idem, *Handbuch der christlichen Archaeologie*. Deutsch bearbeitet von P. Fridolin Segmüller, Einsiedeln-Waldstahl, Köln, 1912; Idem, *Roma sotterranea cristiana*, t. I, Roma, 1909; J.-P. Kirsch, *Le catacombe romane*, Roma, 1933; H. Chéramy, *Les catacumbes romaines*, Paris, sans date (1923); E. Bock-R. Goebel, *Die Katakomben*, Stuttgart, 1930; K. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archeologie*, 3-e Aufl., Paderborn, 1922; M. Besnier, *Les catacumbes de Rome*, 1909; J. Lebreton-J. Zeiller, *L'Église primitive* (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de Aug. Filche et V. Martin), t. I, Paris, 1934, p. 411—418; t. II, Paris, 1934, p. 447—455; Sixte Scaglia, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Turin 1916.

Picturile care încep să apară pe bolțile, pereții și arcosoliile funerare ale catacombelor de la sfârșitul secolului al doilea au luat o mare dezvoltare în secolul al treilea și au durat pînă în timpul ultimei persecuții, înainte de suirea pe scaunul Romei a împăratului Constantin cel Mare (306—337).

Arta picturală paleocreștină păstrată în catacombe nu înfățișează la început chipul real al lui Hristos, chipul Său istoric. Ea s-a mulțumit să reprezinte pe Hristos prin *simboluri* și *alegorii*, mai mult sau mai puțin esoterice sau criptografice, cunoscute deci numai de cei inițiați.

S-a accentuat, la început, tendința didactică și apologetică. Relația dintre reprezentare și obiectul reprezentat este redată simbolic sau alegoric. Prin simbolism, în virtutea raportului de analogie dintre obiect și ideea reprezentată, se exprimă o învățătură sau o idee creștină. Simbolurile creștine sînt mijloace concrete prin care se evocă o stare spirituală. Se trece, adică de la o stare sensibilă la una suprasensibilă, transcendentă. «Arta creștină a fost mai ales la originile sale, spune L. Bréhier, un sistem de simboluri și de abstracțiuni, care formau pentru cei inițiați un limbaj complet. Aceasta explică faptul că ea a luat în urmă caracterul de învățămînt, care trebuia s-o legitimizeze în ochii Bisericii; de la început, frumusețea n-a fost pentru artiștii creștini decît mijlocul de a face ideea mai strălucitoare»⁴². De la sensul spiritual al simbolului s-a ajuns la sensul spiritual al reprezentărilor iconografice. Primii creștini au scos simboluri din diferite domenii, ca: Vechiul și Noul Testament, scrierile și iconografia iudaică, scrierile patristice ale primilor Părinți și scriitori creștini, istoria contemporană, scenele reale ale vieții zilnice, literatura și mitologia greco-romană și, mai ales, scenele pastorale sau bucolice din perioada ehenistică, care le-a servit și ca modele de ornamentare.

Din secolul al treilea, tematica picturilor creștine reprezintă persoane și scene istorice din Vechiul și Noul Testament, încercînd să redea figuri, fapte și scene apropiate de realitate⁴³.

Pentru catacombe din Neapole, cele mai mari după cele din Roma, vezi: Fr. Schultze, *Die Katakomben von S. Gennaro*, Jena, 1877, și în «Bulletin de archeologia cristiana», 1877, p. 37—38; 155—158; L. Lefort, *Chronologie des peintures des catacombes de Naples*, în «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire», III (1883), p. 197 ș.u. Să se vadă ultimele săpături la A. Belluci, în «Atti del III Congresso Internazionale di Archeologia cristiana», Roma, 1931, p. 327 ș.u.; H. Achelis, *Die Katakomben von Neapel*, Leipzig, 1936; H. Leclercq, *Naples*, în *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, t. XII, 1, Paris, 1935, col. 691—776; Idem, *Janvier (Catacombes de saint)*, ibidem, t. VII, 2, Paris, 1927, col. 2125—2145.

42. L. Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, 2-ème éd., Paris, 1928, p. 52.

43. Bibliografia despre sîntele icoane și arta primilor creștini este foarte bogată. Notăm în următoarele cele mai importante lucrări și articole. Paul Evdokimov, *L'art de l'icone. Théologie de la beauté*, Paris, 1970; Idem, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel (Suisse), 1965, p. 216—238.

P. Florenski, *L'ikône*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale», 1969, nr. 65, p. 39—64, prelucre de Ion V. Paraschiv, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 5—6, p. 420—439; Gertrud Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, Band I, Gütersloh, 1966; Band II, Gütersloh, 1968; F. van der Meer, *Early Christian art*, London, f.a. (1968); C. D. Kalokyris, *The essence of Orthodox iconography*, în «The Greek Orthodox theological Review» (Brooklyn), XI (1966—1967), p. 168—204; XIII (1968), p. 65—120; XIV (1969), p. 39—64; E. Francia, *Storia dell'arte paleocristiana*, Milan, 1969; P. de Palol, *Arte paleocristiana*, Barcelona, 1969; G. Gassiot-Talbot, *Pintura romana y paleocristiana*, Madrid, 1968; Ch. Delvoye, *L'art byzantin*, Bruxelles, 1967; V. Vătășanu, *Istoria artei europene*, t. I, *Epoca Medie*, București, 1967, p. 11—33; M. V. Alpalov, *Istoria artei*, t. I, *Arta lumii vechi și a evului mediu*, în românește de Bruno Colbert și M. Isbășescu, ed. 2-a, București, 1967, p. 210—214; H. Stern, *L'art byzantin*, Paris, 1966; A. Grabar, *Le premier art chrétien (200—235)* Paris, 1966, p. 209—221; Idem, *La peinture byzantine*, Genève, 1953; P. du Bourguet, *La peinture paléo-chrétienne*, Amsterdam et Paris, 1965; E. Coche de la Ferté, *Art paléo-chrétien*, în *Histoire de l'art*, t. II, Paris, 1966, p. 3—62; H. Skrobucha, *Le message des icônes*. Traduit de l'allemand par G. Athanasiades, Paris, 1966; Idem, *Vom Geist und Gestalt*

Există mai multe genuri de *simboluri* ale Domnului Hristos :

1. *Simboluri grafice*. — Între cele mai folosite, era monogramul lui Hristos, format din încrucișarea literelor grecești X și P, adică din primele două litere ale numelui **Χριστός**. La acestea, creștinii adăugau pe medalioanele și rcofagelor creștine literele A și Ω, prima și ultima literă a alfabetului grec, care simbolizează că Hristos este începutul și sfârșitul.

der Ikonen, Recklinghausen, 1961 ; E. Dejaive, *Les saintes icônes*, Chevetogne, 1965 ; H. L. Nickel, *Byzantinische Kunst*, Heidelberg, 1961 ; Wl. Sas-Zaloziecky, *L'art paléochrétien et Byzance*, Paris, f.a. : J. Beckwith, *The art of Constantinople. An Introduction to Byzantine Art*, London, 1961 ; K. Onasch, *Ikonen*, Berlin, 1961 ; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961 ; L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1960 ; Idem, *Primele icoane ale Mintuitorului și ale Maicei Domnului* ; trad. din «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1958, nr. 2, p. 44—52, în «Mitropolia Oleneni», XIII (1961) nr. 10—12, p. 671—681 ; Idem, *Proishozhdenie hristianskogo obraza* (Originea icoanei creștine), în «Jurnal Moskovskoi Patriarhii», 1958, nr. 5, p. 70—73, trad. de A. Zarea, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XL (1964), nr. 9—10, p. 467—474 ; H. Aurenhammer, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. I ș.u., Wien, 1962 ș.u. ; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. I, Paris, 1955 ; t. II, 1—2, Paris, 1956 ; t. III, 1—3, Paris, 1959 ; L. Hautcoeur, *Histoire de l'art*, t. II, Paris, 1959 ; Mgr. L. de Bruyère, *Les «lois» de l'art paléochrétien comme instrument herméneutique*, în «Rivista di Archeologia cristiana», XXXV (1959), p. 105—186 ; David Talbot Rice, *Art byzantin*, traduit de l'anglais par S. Seeth-Holterhoff, Paris, Bruxelles, 1959, traducere în limba germană de H. Brauer, München-Zürich, 1968 ; Idem, *The Beginning of Christian Art*, London, 1957 ; G. B. Ladner, art. *Eikon*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. IV, Stuttgart, 1959, col. 771—786 ; W. F. Volbach-M. Hirmer, *Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike im West und Ostrom*, München, 1958 ; J. Frichard, *Images de l'invisible. Vingt siècles d'art chrétien*, Paris-Tournai, 1958 ; M. Borda, *La pittura romana*, Milano, 1958 ; Wl. Lossky, *The Theologie of the Image*, în «Sobornost», 1957, nr. 22, p. 510—520 ; L. Uspenski-Wl. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bonn und Ollen, 1952 ; H. P. Gerhardt, *Welt der Ikonen*, Recklinghausen, 1957 ; W. Felcetti-Libenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei*, Olten und Lausanne, 1956 ; M. Laurent, *L'art chrétien des origines à Justinien*, Bruxelles, 1956 ; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the age before iconoclasm*, în «Dumbarton Oaks Papers», 8 (1954), p. 83—150 ; J. Kollwitz, art. *Bild III* (christlich), în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. II, Stuttgart, 1951, col. 318—341 ; Idem, *Frühgeschichte der Bilderverehrung*, în «römische Quartalschrift», XLVIII (1953), nr. 1—2 ; G. B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Father and the byzantine iconoclastic controversy*, în «Dumbarton Oaks Papers», 7 (1953), p. 3—34 ; W. Hess, *Imago Dei*, în «Benediktinische Monatschrift», 9 (1953), p. 371—400 ; R. Bianchi-Bandinelli, *Continuità ellenistica nella pittura dell'età medio e tardo-romana*, în «Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte», 1953, p. 1—85 ; H. von Kampenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, în «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 49 (1952), p. 35 ș.u. ; Fr. J. Dölger, *Antike und Christentum*, 6 Bd., Münster, im Westphalie, 1929—1950 ; A. G. Martinier, *L'Iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, în «Rivista di Archeologia cristiana», XXV (1949), p. 105—114 ; L. Küppers, *Göttliche Ikonen*, Düsseldorf, 1949 ; F. W. Deichmann, *Frühchristliche Kirche in Rom*, Basel, 1948 ; Sergio Bettini, *Pittura delle origini cristiane*, Novara, 1942 ; C. R. Morey, *Forty christian art. An Outline of the evolution of style and iconography in sculpture and painting from antiquity to eighth century*, Princeton, 1941 ; E. Bevan, *Holy Images*, London 1940 ; Fr. Gerke, *Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst*, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 59 (1940), p. 1—100 ; Ilddefon Dirks, *Les saintes icônes. Essai de synthèse pour les faire comprendre et aimer*, 2-e éd. Prieuré d'Amay-sur-Meuse (Belgique), 1939 ; H. Leclercq, *Peinture*, în «Diet. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIII, 2, Paris, 1938, col. 2961—3004 ; Idem, *Fresques*, ibidem, t. V, 2, Paris, 1923, col. 2586—2639 ; Idem, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 529—588 ; H. Wilms, *Εἰκόνων* Münster, 1935 ; W. Eiliger, *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst*, Leipzig, 1934 ; Idem, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*, Leipzig, 1934 ; Fr. Wirth, *Römische Wandmalerei von Untergang Pompejus bis ans Ende des 3. Jahrhunderts*, 1934 ; G. von Kittel-Rad. Kleinknecht, art. **Εἰκόνων**, în «Theologisches Wörterbuch zum N. T.», (din 1933), Bd. 2, p. 378—396 ; Odo Casel, *Älteste christliche Kunst und Christumyterium*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», XII (1932), p. 1—86 ; H. Schrade, *Ikonographie des christlichen Kunst*, I. Teil, *Die Auferstehung Christi*, Berlin, 1932 ; E. v. Dobschütz, *Von Verstehen in der Kunst. Zur Darstellung des Unsichtbaren*, în «Festgabe J. Ficker», Leipzig, 1931, p. 139—154 ; O. Thulin, *Probleme altchristlicher Bildniskunst*, ibidem, p. 155—166 ; S. Boulgakoff, *La vénération des icônes*, Paris, 1931 ; H. Lothar, *Realismus und Symbo-*

2. *Simboluri zoomorifice*. — Creștinii au folosit de predilecție ca simboluri zoomorifice peștele (ἰχθύς), mielul (ἀμνός), pasărea phoenix, porumbelul, păunul, delfinul, leul, cerbul și calul.

Unele simboluri ca peștele, porumbelul, pasărea phoenix, păunul, delfinul, iar dintre simbolurile materiale corabia, ancora, farul, sfeșnicul, lira ș.a. au existat și în păgînism. Corabia, ancora, farul, sfeșnicul erau la păgîni simbolurile călătoriei vieții. Lira simboliza frumusețea și armonia vieții.

Fiind împrumutate și folosite de creștini, ele au fost botezate, ca să ne exprimăm astfel, cu un nou simbolism.

a) Peștele — ἰχθύς este cel mai răspîndit simbol al lui Iisus Hristos pe primele monumente creștine și mai ales pe picturile de pe pereții și bolțile catacombelor. Din literele cuvîntului grec ἰχθύς «pește», primii creștini au format acrostihul: Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ υἱός Σωτῆρς («Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul».

Simbolul peștelui care reprezintă pe Domnul Hristos apare pe frescele uneia dintre cele mai vechi cripte din cimitirul lui Calixt din Roma, alături de un coș plin cu piini, în mijlocul căruia strălucește un pahar cu vin roșu. Se află în această scenă simbolurile Sfintei Euharistii.

O *gemmă* (piatră prețioasă), o cornalină gravată datată din secolul al II-lea, s-a descoperit în țara noastră în 1896, la Constanța. Ea înfățișează pe Mîntuitorul răstignit pe cruce, înconjurat de fiecare parte de cîte șase mici figuri, reprezentînd pe cei

lismus in den altchristlichen Kunst, Tübingen, 1931; A. P. Schuchert, *Katakombenmalerei im Wandel der Kunstkritik*, în «Römische Quartalschrift», nr. I—II (1931), p. 7—22; G. de Jerphanion, *Le développement iconographique de l'art chrétien*, în «La voix des monuments», Paris-Bruxelles, 1930, p. 30—54; P. Snyer, *Die altchristliche Kunst*, în «Zeitschrift für Katholische Theologie», LIII (1929), p. 545—563. M. Hauttmann, *Die Kunst des frühen Mittelalters* (Propyläen Kunstgeschichte, VI), Berlin, 1929; L. Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, 2-e éd., Paris, 1928; Abel Fabre, *Manuel d'art chrétien. Histoire générale de l'art chrétien depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1928; K. Kunstle, *Iconographie der christlichen Kunst*. Bd. I—II, Freiburg im Breisgau, 1926 și 1928; Ch. Diehl, *L'art chrétien primitif et l'art byzantin*, Paris et Bruxelles, 1928; W. Neuss, *Die Kunst der alten Christen*, Augsburg, 1926; O. M. Dalton, *East Christian Art. Survey of the Monuments*, Oxford, 1925; F. Muenter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, Bd. II, Altona, 1925; O. Wulff-M. Alpatoff, *Denkmäler der Ikonmalerei in kunstgeschichtlichen Folge*, Dresden, 1925; O. Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst*, Bd. I, Berlin 1916; Bd. II, Postdam, 1936; Idem, *Bibliographisch-kritischer Nachtrag*, Berlin, 1935; K. Pfeister, *Katakombenmalerei*, Postdam, 1921; H. Glück, *Die christliche Kunst des Ostens*, Berlin, 1923; L. von Sybel, *Das Werden christlichen Kunst*, în «Repert. für Kunstwissenschaft», XXXIX (1926), p. 118 ș.u.; Idem, *Frühchristliche Kunst, Leitfaden ihrer Entwicklung*, München, 1920; Idem, *Mosaiken römischer Apsiden*, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XXXVII (1918), nr. 3—4, p. 273—318; Idem, *Christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst*, 2 Bd., Marburg, 1906—1909; J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, 2 Aufl., 2 Bd., Freiburg, 1920, trad. în l. italiană după ediția din 1903, sub titlul: *Le pitture delle catacombe romane*, Roma, 1903; J. Strzygowski, *Ursprung der christlichen Kirchenkunst*, Leipzig, 1920; H. Achelis, *Der Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst*, Leipzig, 1919; E. B. Smith, *Early Christian Iconography*, Princeton, 1918; H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen, 1917. Laurent Marcel, *L'art chrétien primitif*, t. I, II, Bruxelles-Paris, 1911.

În limba română:

Pr. Prof. Ene Braniște, *Iconografia creștină ca disciplină de studiu și cercetare*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 5—6, p. 328—39; Idem, *Teologia icoanelor*, în «Studii Teologice», IV 1952, nr. 3—4, p. 175—201; Pr. Prof. Sp. Cândea, *Prezentarea Sfintei Treimi în arta creștină*, în «Mitropolia Ardealului», VI (1961), nr. 7—8, p. 446—472; Idem, *Pictura creștină*, în «Mitropolia Ardealului», V (1960), nr. 5—6, p. 413—427; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 3—4, p. 244—272; Pr. Prof. Milan Šeslan, *Cinstirea sfințelor icoane*, în «Candela», LIII—LIV, (1942—1943), p. 72—106; Pr. Prof. D. Belu, *Despre icoana ortodoxa*, în «Biserica Ortodoxă Română», LIX (1941), nr. 11—12, p. 643—655; Al. x. Naum, *Istoria artei creștine de la începutul creștinismului pînă în secolul al XIX-lea*, t. I, ed. 2-a, Iași, 1940; t. II, ed. 1-a, Iași, 1947; S. Mureșianu, *Iconologia creștină occidentală și orien-*

doisprezece Apostoli, iar deasupra capului avînd cuvîntul $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$. Autenticitatea ei este dovedită de arheologii englezi Cecil Smith și O. M. Dalton.

O altă *gemă* gravată înfățișînd «doi pești» sau doi delfini pe ea, în poziția de a înghiți bara transversală a crucii, datînd probabil de la sfîrșitul secolului al II-lea sau începutul celui de al III-lea, s-a descoperit în 1968 în Dacia *Malvensis* (Inferior) la Romula (Reșca), în Oltenia de azi ⁴⁴.

În afară de picturile din catacombe, dau referințe prețioase despre simbolul peștelui la creștini Părinții și scriitorii Bisericii Vechi. Astfel, Clement Alexandrinul (+ 215—216) amintește despre simbolul peștelui — $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ pe care creștinii îl purtau înlipărit pe inelele din degetul arătător, împreună cu alte simboluri ca: ancora, corabia, lira și porumbelul. După el, creștinii nu trebuie să înfățișeze pe inelele lor nici chipuri de zei, nici simboluri de război, nici scene erotice. «Simbolurile inelelor trebuie să fie porumbelul, pește, corabia care alunecă pe valuri, sau o liră muzicală... Dacă un pescar este închipuit pe ele, acestea trebuie să ne amintească pe Apostoli și copiii pe care ei i-au pescuit prin apă» ⁴⁵. Altădată se exprimă astfel: «Iisus Hristos este ca un pește — $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\ \iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ — care învață pescuirea oamenilor prin apă» ⁴⁶, adică prin apa Botezului.

Origen, succesorul lui Clement Alexandrinul la școala din Alexandria, amintește de asemenea de «Hristos cel numit figurat $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ «pește» ⁴⁷.

În Apus, scriitorul latin Tertulian se exprimă referitor la simbolul peștelui, în termenii următori: «Iar noi peștișorii (creștinii) — pisciculi, după peștele nostru Iisus Hristos — secundum $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ nostrum Jesum Christum —, ne naștem în apă și nu ne mîntuim decît rămînînd în apă» ⁴⁸, adică în darurile Botezului creștin.

Scriitorul latin Optat de Mileve (secolul al IV-lea), oraș din Numidia, scrie despre simbolul peștelui următoarele: «Numele acestui pește cuprinde, prin literele lui, după numirea greacă, într-un singur nume, mulțimea creștinilor — $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ — care în latinește înseamnă: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul» ⁴⁹.

Hristos este numit deseori «peștele celor vii» — $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma\ \zeta\omega\upsilon\tau\omega\nu$, căci el transmite darul și puterea Sa apei Botezului ⁵⁰.

Peștele scos din apă cu undița simbolizează sufletul eliberat de păcate prin apa Botezului.

ială, București, 1894; Melchisedec Episcopul Romanului, *Tratat despre cinstirea icoanelor în Biserica Ortodoxă...*, București, 1880.

44. L. Brehier, *L'Art chrétien*, p. 29, 45—6; De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, t. II, pl. VIII, XIV—XVI; K. Wessel, *Christusmonogramm*, în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst», Fig. 7, Stuttgart, 1965, p. 1047—1050; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961. M.-M. Davy, *Essai sur la symbolique romane*, Paris, 1955. Pentru gemma de la Constanța, vezi, Cecil Smith, *The Crucifixion on a greek gem*, în «The Annals of the British School in Athens», t. III, 1896—1897, p. 202, 206; O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities and objects from the Christian East, of the British Museum*, London, 1901, p. 7 și pl. I, nr. 43; Tit Sîmedrea, *Cel mai vechi document arheologic creștin găsit pe teritoriul țării noastre*, în «Glasul Bisericii», XXVI (1968), nr. 1—2, p. 719—720. Pentru gemma de la Romula, vezi: Petre Diaconu, *O «gemă» descoperită la Romula*, în «Mitropolia Olteniei», XII (1970), nr. 3—4, p. 213—215.

45. Clement Alexandrinul, *Pedagogus*, III, 11, 59 ed. Otto Stähling, în «Griech. christ. Schrift. d.e. Jahrh.», Bd. I, Leipzig, 1905, p. 270.

46. *Ibidem*, III, 10, 52 (285), p. 266. Cp. III, 12 (312), p. 292.

47. Origen, *Comentariu la Evanghelia după Matei* XIII, 10 (584), P.G., XIII, 1120 C.

48. Tertulian, *De Baptismo*, 1 ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XX, pars. I, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1890, p. 201.

49. Optat de Mileve, *Contra Parmenianum*, III, 2, ed. C. Ziwsca, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XXXI, Pragae, Vindobonae-Lipsiae, 1893, p. 69.

50. Pentru toate simbolurile, vezi: P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 29—32; Fr. Dölger, *Ιχθύς*, Münster in Westfalen, 1910; L. Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, 2-e ed., Paris, 1928, p. 28.

Explicînd simbolul peștelui, $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ care preînchipuie pe Hristos, Fericitul Augustin (+ 430) spune următoarele: «Dacă unești primele litere ale acestor cinci cuvinte grecești, $\text{I}\eta\sigma\omega\upsilon\varsigma \text{X}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \Theta\epsilon\omicron\upsilon \text{Y}\iota\omicron\varsigma \Sigma\omega\tau\eta\rho$ care în latinește înseamnă, *Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul*, ele vor da $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ adică pește, în numele căruia se înțelege, în chip tainic, Hristos, care, ca un pește în adîncimea apelor a putut să rămînă viu, în abisul acestei vieți muritoare, adică fără de păcat»⁵¹. Tot el spune că peștele fript care s-a servit Domnului Iisus Hristos de Sfinții Apostoli în Galileea, la marea Tiberiadei (Ioan XXI, 9), este imaginea lui Hristos cel răstignit pe Cruce: «piscis assus, Christus est passus»⁵².

Cînd peștele este pus pe pereții catacombelor alături de un coș cu piine, simbolizează minunea înmulțirii pîinilor și a peștilor. Cînd e pus alături de piinea euharistică, așa cum este în cimitirul lui Calixt, sau între pîini pecetluite cu semnul crucii, înseamnă Sfînta Euharistie, prin care creștinii dobîndesc comuniunea cu Hristos. Uneori peștele este asociat *ancorei*, la început simbol pîgin, care a devenit apoi pentru creștini simbolul speranței creștine și simbolul crucii⁵³.

b) *Mielul* ($\text{A}\mu\nu\delta\varsigma$) a fost în Biserica veche simbolul lui Iisus Hristos, reprezentat astfel: Capul mielului e înconjurat de semnul crucii, pe piept are o rană din care curge sîngele ce se varsă într-un potir, iar la un picior din urmă poartă crucea, steagul triumfal al Învierii Domnului

Izvoarele reprezentării lui Iisus ca miel se găsesc în Vechiul și Noul Testament. Creștinii au identificat de timpuriu moartea lui Hristos pe cruce cu mielul pascal instituit de Moise (Ieș. XII, 3—11). Proorocul Isaia a vestit moartea Mîntuitorului prin aceste cuvinte: «Ca o oaie spre junghiere s-a adus și ca un miel fără de glas înaintea celui ce-l tunde, așa nu și-a deschis gura Sa» (Isaia LIII, 7).

Sfîntul Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul Domnului, cînd L-a întîlnit pe Acesta pentru întia oară, a spus despre El cuvintele: «*Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii*» (Ioan I, 29). Iar Sfîntul evanghelist Ioan spune: «*Atunci am văzut la mijloc... stînd un Miel, ca înjunghiat*» (Apoc. V, 6). Una din cele mai vechi reprezentări ale mielului se află pe o frescă din cimitirul Domitillei la sfîrșitul secolului I⁵⁴.

51. Fer. Augustin, *De civitate Dei*, XVIII, 23, ed. E. Hoffmann, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XL, 2, Pragae-Vindobonae-Lipstae, 1900, p. 299.

52. Fer. Augustin, *In Iohannis Evangelium*, Tractatus 123, P.L. XXXV, 1966.

53. Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, *Iconographie de la Bible*. «Nouveau Testament», Paris, 1958, p. 28—29.

Bibliografia specială pentru simbolul peștelui: L. Réau, op. cit., *Nouveau Testament*, p. 29. Fr. Dölger, $\text{I}\chi\theta\upsilon\varsigma$, Band I: *Das Fischsymbol in frühchristlichen Zeit. I\chi\theta\upsilon\varsigma als Kürzung der Namen Jesu I\eta\sigma\omega\upsilon\varsigma \text{X}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \Theta\epsilon\omicron\upsilon\text{Y}\iota\omicron\varsigma \Sigma\omega\tau\eta\rho* zweite Auflage, Münster in Westphalen, 1928; Idem, *Ikhthys. Die Fisch — Denkmäler der frühchristlichen Plastik, Malerei, und Kleinkunst*, Münster im Westphalen, 1928. Idem, $\text{I}\chi\theta\upsilon\varsigma$ Bd. II: *Der heilige Fisch in der antiken Religionen und im Christentum*. Textband, Münster in Westphalen, 1922, p. 448—507; 549—555; Idem, *Zur Chronologie des Fischsymbols auf allchristlichen Grabinschriften*, în «*Römische Quartalschrift*...», 27 (1913), p. 93—102; Idem, $\text{I}\chi\theta\upsilon\varsigma$. *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Band I, *Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen*, Rom, 1910; H. Leclercq $\text{I}\chi\theta\upsilon\varsigma$ în «*Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*», t. VII, 2, Paris, 1927 col. 1990—2086; V. Schultze, $\text{I}\chi\theta\upsilon\varsigma$ Greifswald 1912; I. Scheffelowitz, *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum*, în «*Archiv für Religionswissenschaft*», 14 (1911), p. 1—53 în special p. 7; C. R. Morey, *The Origin of the Fish-Symbol*, în «*The Princeton Theological Review*», 8 (1910), p. 415—423; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, Paris, 1907, p. 378—384; H. Achelis, *Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben*, Marburg, 1888.

54. J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma, 1903, planșa VII, 2.

Uneori simbolul mielului a reprezentat fie pe credincios, fie sufletul omenesc mintuit de Hristos și condus de El în rai. Printr-o alegorie ingenioasă, mielul între doi lupi reprezintă pe Suzana și pe cei doi bătrâni, acuzatorii ei nedrepti, așa cum se află pe o pictură din cimitirul lui Pretexat, din secolul al IV-lea⁵⁵.

Hristos Mîntuitorul a fost înfățișat în chipul mielului, pe peretii catacombelor, pe icoane și în diferite picturi pînă la sfîrșitul secolului al VII-lea și chiar și pe urmă.

Canonul 82 al Sinodului Quinisext, ținut la Constantinopol în 692, a hotărît ca pe viitor chipul mielului să fie înlocuit cu chipul omenesc al lui Hristos, întrucît Mîntuitorul a trăit între oameni ca om adevărat. El trece icoana lui Hristos sub formă de miel în categoria generală a «tipurilor vechi și a umbrelor — Παλαιούς τύπους και τὰς σκιάς —, care nu sînt decît «simboale ale adevărului» -- σύμβολά τε και προχαράγματα τῆς ἀληθείας.

Părinții Sinodului Quinisext motivează hotărîrea canonului 82 în acești termeni: «În multe picturi de pe sfintele icoane se zugrăvește mielul arătat cu degetul de înaintemergătorul (Sfîntul Ioan), care este privit ca semnul harului, în locul adevăratului miel, Hristos, Domnul nostru, Cel ce ni s-a vestit mai înainte prin Lege... Hotărîm ca de acum înainte chipul mielului Hristos, Dumnezeu nostru, Cel ce a ridicat păcatul lumii, să se picteze pe icoane după figura omenească — κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα —, în locul mielului celui vechi. Prin aceasta, cunoscînd mărirea smereniei lui Dumnezeu-Cuvîntul, vom fi îndemnați să ne aducem aminte de petrecerea Lui în trup, de patimile Sale, de moartea Sa mîntuitoare și de mîntuirea lumii săvîrșită prin aceasta de El»⁵⁶.

Sensul canonului este că zugrăvirea Mîntuitorului trebuie pusă în legătură cu dogma hristologică a celor două firi, dumnezeiască și omenească, deoarece prin reprezentarea lui Hristos ca om se confirmă realitatea întrupării și a trăirii Sale în trup printre oameni. În felul acesta s-a stabilit acordul sensului icoanei cu Sfînta Scriptură.

c) *Pasărea phoenix*, care, după o legendă mult răspîndită la păgîni, reînvie din propria ei cenușă, a simbolizat la creștini învierea⁵⁷.

d) *Porumbelul* a devenit în Biserică simbolul Sfîntului Duh, potrivit scenei botezului Domnului Hristos în riul Iordan, cînd Sfîntul Duh s-a pogorît asupra Fiului în chip de porumbel (Matei III, 16; Marcu I, 10; Luca III, 22; Ioan I, 32). În același timp porumbelul era și simbolul păcii. Porumbelul ca simbol al Duhului Sfînt, dătătorul de viață și sfîntitorul creaturii, era înconjurat de aureolă sau nimbul sfînteniei. El era foarte răspîndit în epigrafia funerară, pe frescele catacombelor, pe vase aurite, pe vase de sticlă, pe lămpi, pe pietre de morminte și pe sarcofage. Pe epitafe și frescele funerare porumbelul era simbolul sufletului creștin eliberat de moarte, așa cum indică cuvintele gravate sub el: «anima simplex, innocentissima, palumbus sine fel»⁵⁸.

55. H. Leclercq, art. *Agneau*, în «Dict. d'archéol. chrét. et de Lit.», t. I, I, Paris, 1924, col. 807—905. Pentru imaginea Suzanei în chip de mielușă, col. 904, fig. 17. K. Wessel, *Agnus Dei*, în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst», Lieferung I, Stuttgart, 1963, p. 90—94.

56. G. A. Rallis-M. Pottis, *Σύνταγμα τῶν θελῶν και ἱερῶν κανόνων*. Atena, 1852; Nicodim Milaș, *Canioanele Bisericii Ortodoxe*, traducere de U. Kovincici și N. Popovici, t. I, 2, Arad, 1931, p. 462; Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. III, 1, Paris, 1909, p. 573.

57. Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, 25, ed. F. X. Funk, Patres Apostolici, t. I, Tübingen, 1901, p. 133—134; *Lactantius, Carmen de ave phoenice*, ed. S. Brandt et G. Laubmann, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XXVII, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1893, p. 135—147; H. Leclercq, *Phénix*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIV, I, Paris, 1939, col. 682—692.

58. Fr. Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, în «Römische Quartalschrift», 24 Suppl. heft. (1930), p. 1—399; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*,

e) *Păunul* simboliza ideea de nemurire. După credința poporului, carnea acestuia nu putrezea. «Căci cine altul decît Dumnezeu, Creatorul tuturor, scrie Fericitul Augustin, a făcut să nu putrezească trupul mort al păunului»⁵⁹.

f) *Delphinul*, care în mitologia lumii greco-romane transportă morții în insulele ferice, preînchipuie în creștinism pe Mîntuitorul Hristos, care duce spre limanul mîntuirii corabia Sa, Biserica creștină⁶⁰. Iar *tridentul* care străpunge delphinul a devenit simbolul Crucii, instrumentul mîntuirii credincioșilor.

g) *Leul* era simbolul Domnului Hristos, pentru că în Noul și Vechiul Testament El este numit «leu din seminția lui Iuda» (Apoc. V, 5; Fac. XLIX, 9)⁶¹.

h) *Cerbul* era simbolul dorinței creștinilor după apa cea vie, adică după învătătura creștină. Cum însetează cerbul după izvoarele apelor (Ps. XLII, 1), așa însetează sufletul creștinilor după «izvorul de apă sălțătoare spre viața veșnică» (Ioan. IV, 15), după «apa cea vie» (Ioan VII, 38)⁶².

i) *Calul* care termină alergarea sa era simbolul creștinului care a viețuit în credință și a sfîrșit călătoria vieții, după cuvintele Sfîntului Pavel: «Lupta cea bună: am luptat, călătoria am săvîrșit, credința am păzit» (II Tim. IV, 7)⁶³.

3. Simboluri neînsușite din viața Domnului Hristos, din viața de marinar și din natură sau regnul vegetal ca : crucea, corabia, ancora, tridentul, farul, sfeșnicul, vița de vie, strugurii de viță de vie, piinea în formă de cruce, măslinul și ramura de măslin, ramuri de smochin, ramuri de finic, crinul, lira și coroana.

Crucea este din cea mai adîncă antichitate creștină simbolul lui Hristos și al religiei Sale. Ea este instrumentul mîntuirii, datorită jertfei lui Hristos, al eliberării de păcat, de moarte și de armele nevăzute ale diavolului. Crucea, «semnul Fiului Omului», se va arăta pe cer împreună cu El, la a doua venire, cînd va judeca toată lumea (Matei XXIV, 30). După cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel, crucea este pentru creștini «puterea lui Dumnezeu» (I Cor. I, 18), iar cîntările Bisericii o numesc «ancora creștinilor». În Epistola lui Barnaba, unul din cele mai vechi monumente creștine păstrate dintre scrierile Părinților Apostolici, se spune despre Sfînta Cruce astfel: «Crucea în formă de Tau (literă grecească) trebuie să aibă harul»⁶⁴.

Vechii creștini aveau o așa de mare venerație pentru sfînta cruce, încît ei o vedeau pretutindeni închipuită : pe monumentele și steagurile păgîne, în catargul

1. Paris, 1886, nr. 61, 67, 69, pl. XXXVIII, XXXIX, XLI, XLIX; L. Bréhier, *L'Art chrétien...*, p. 27; J. Kirsch, Colombe, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. VII, 2, Paris, 1914, col. 2198—2231; H. Leclercq, *Esprit* (Saint), Ibidem, t. V, 1. Paris, 1922, col. 525—529.

59. Fer. Augustin, *De civitate Dei*, XXI, 4, ed. E. Hoffmann, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XL, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1906, p. 517: «Quis enim nisi Deus creator omnium dedit carni pavoris mortui ne putesceret?»; H. Leclercq, *Paon*, în «Dict. d'Archeol. chrét. et de Lit.», t. XIII, I. Paris, 1937, col. 1075—1097; H. Lother, *Der Pfau in der altchristlichen Kunst* (Studien über christlichen Denkmäler), hrsg. von J. Ficker, Heft, 18 (1929).

60. H. Leclercq, *Dauphin*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. IV, 1, Paris, 1920, col. 283—295; J. B. Frey, *Il delphin col tridente nella Catacomba Giudaica di Via Nomentana*, în «Rivista di Archeologia cristiana», VIII (1951), p. 307—314.

61. Origen, *Omilia XVII la Geneză*, 5, P.G., XII, 257—258; H. Leclercq, *Lion*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. IX, 1, Paris, 1930, col. 1198—1207; J. Daniélou, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961 (pentru unele simboluri de proveniență iudaică); A. Grabar, *Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien*, în «Cahiers Archéologiques», XI (1960), p. 41—71.

62. H. Leclercq, *Cerf*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. II, 2, Paris, 1925, col. 3301—3307; Ch. H. Puech, *Le Cerf et le serpent*, în «Cahiers Archéologiques», IV (1949), p. 20 ș.u.

63. H. Leclercq, *Cheval*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. III, 1, Paris, 1913, col. 1280—1305.

64. *Epistola lui Barnaba*, IX, 8, ed. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, t. I, p. 66.

unei corăbii care plutește cu pânzele întinse pe valurile mării, în omul care se roagă cu brațele întinse și în alte simboale.

Minucius Felix, adresându-se păgînilor, în dialogul său *Octavius*, spune următoarele despre sfînta cruce: «Căci însăși steagurile și stindardele castrelor voastre, ce sînt altceva decît cruci aurite și împodobite? Chiar monumentele voastre de biruință au nu numai înfățișarea unei simple cruci, ci și a unui om răstîgnit pe cruce. Vedem, desigur, semnul crucii în mod natural la o corabie, cînd plutește cu pânzele umflate și alunecă cu ramele întinse. Atunci cînd se face un jug, e semnul crucii, iar cînd omul se roagă cu mîinile întinse și cu inimă curată lui Dumnezeu, cinstește tot semnul crucii. Pe semnul crucii se întemeiază religia naturală și se formează religia voastră»⁶⁵.

Idei asemănătoare referitoare la cinstirea sfîntei cruci au Clement Alexandrinul, Tertulian, Fericitul Ieronim și Sfîntul Maxim Mărturisitorul. «Litera grecească T (Tau), T al nostru, spune Tertulian, este forma crucii»⁶⁶. Păsările ce se scoală de dimineată, spune Tertulian, se înalță spre cer, își întind aripile, în locul mîinilor, în forma crucii, și par că întonează ceva, ca o rugăciune»⁶⁷. «Orice bucată de lemn tare înfiptă în pămînt, scrie Tertulian în *Apologeticum*, este o parte din cruce». Toate închipuirile de pe veșmintele, ornamentele, trofeele și steagurile păgîne sînt podoabele și semnele crucii. Creștinii erau numiți de păgîni «*închinătorii crucii*» — *religiosi crucis*⁶⁸.

65. Minucius Felix, *Octavius* 29, ed. Herm Boenig, p. 29.

66. Clement Alexandrinul, *Stromata*, VI, 11, 84, 3—4, ed. O. Stăhlin, p. 473; Tertulian, *Adversus Marcionem*, 3, 22, ed. Aem. Kroymann, în «Corpus Script. Eccl. Lat.», t. XXXVII, Vindobonae-Lipsiae, 1906, p. 416; Fer. Ieronim, *Commentariorum in Ezechielem Prophetam libri*, III, cap. IX, vers. 4, în P.L., XXV, 88/B; J. A. Petit, *La Sainte Bible avec commentaire, d'après Dom Calmet. Les Saints Pères et les exégètes anciens et modernes*, t. VIII, Paris, 1926, p. 112—113; St. Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium*, 55, Scholia 26, P.G., XC, 565 D; Pr. Ioan Mircea, *Prefigurările Crucii în Vechiul Testament și semnificația lor în tradiția cultică creștină*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 196—197.

67. Tertulian, *De oratione*, 29, ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XX, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, p. 200.

68. Tertulian, *Apologeticum*, 6—8, ed. J.-P. Waltzing (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris, 1929, p. 6—7; *Apologeticum*, 16, ibidem, p. 38: «Sed et qui crucis nos religioſos putat, consacraneus noster erit».

Studii: I. — În limba română: Diac. PrOI. E. Vasilescu, *Formele și simbolismul crucilor precreștine*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 9—10, p. 649—660; Pr. I. Mircea, *op. cit.*, p. 178—189; Pr. Prof. VI. Pripelceanu, *Vechimea Crucii ca obiect de cinstire și simbol creștin în lumina descoperirilor arheologice mai noi*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 5—6, p. 441—447; G. Popescu-Vilcea, *Simbolul Crucii*, studiu de gîndire și artă creștină pînă în secolul al V-lea, București, 1940; I. Dinu, *Contribuțiuni la monografia Sfîntei Cruci*, Constanța, 1937.

II. — În alte limbi: F. J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*, în «Jahrbuch für Antike und Christentum», VIII—IX (1965—1966), p. 752; Bd. VI (1963), p. 7—34; G. Pitt-Rivers, *The riddle of the Labarum*, and the origin of christian Symbols, London, 1966; A. Frolow, *Les reliquaires de la vraie Croix*, Paris, 1965; Idem, *La relique de la vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, 1961; E. Dinkler, *Kreuzzeichen und Kreuz. Tau, Chi und Stavros*, în «Jahrbuch für Antike und Christentum», V (1962), p. 92—112; K. Wessel, *Die Entstehung des Crucifixus*, în «Byzantinische Zeitschrift», 53 (1960), 1, p. 95—111; P. Thoby, *Le Crucifix des origines au Concile de Trente*, Nantes, 1960; C. Cechelli, *Il trionfo della Croce*, Roma, 1964; G. de Jerphanion, *La représentation de la Croix et du crucifix aux origines de l'art chrétien*, în «La voix des monuments», Paris-Bruxelles, 1930, p. 138—164; J. Déchelette, *Les plus anciennes représentations de la croix sur les objets des deux premiers siècles trouvés à Cartage*, Paris, 1928; Max Sulzberger, *Le Symbole de la Croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens*, în «Byzantion», t. II, 1926, p. 337—448; E. Fehrenbach, *Croix*, în «Dictionnaire apologetique de la foi catholique», t. I, Paris, 1925, col. 827—832; H. Leclercq, *Croix et crucifix*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.»

Corabia, era simbolul Bisericii, care întocmai ca o corabie ce înfruntă valurile și furtunile mărilor, plutește peste valuri și furtunile vieții, ducând pe credincioși la limanul mântuirii. Catargul corabiei simbolizează crucea, deoarece are formă de cruce⁶⁹.

Ancora, care apără corabia în port, spre a nu fi clintită de valuri, este cea mai veche figură simbolică de pe monumentele creștine. Ea simbolizează statornicia în credință, speranța creștină și mântuirea. Alte ori simbolizează crucea lui Hristos. După cum ancora ține în port corabia neclintită de vijelii și valuri, tot așa crucea lui Hristos apără pe creștini de furtunile și valurile vieții. Sfântul Apostol Pavel numește virtutea speranței «ancoră tare și neclintită» (Evr. VI, 18—19). Inscricțiunile din cimitirul Domitillei din Roma arată ancora alături de cuvântul grec ἔλπις — «speranță»⁷⁰. Ea este însoțită adesea de alte simboale ca pești și porumbei, agățati pe bara ei transversală. Peștele pus peste bara transversală în formă de cruce poate simboliza pe Hristos sau pe credincios salvat de ancora mântuirii⁷¹. Simbolul ancorei, foarte răspândit la sfârșitul secolului al doilea și în prima jumătate a secolului al III-lea, dispare apoi aproape complet.

Tridentul, care în multe simboale străpunge delfinul, a devenit de asemenea semnul crucii⁷².

Farul care luminează și indică mersul corăbiilor spre port unde găesc adăpost și siguranță față de valurile furioase ale mării, simbolizează lumina Evangheliei, care duce sufletele credincioșilor spre limanul mântuirii⁷³.

Sfeșnicul, care prin lumina sa împrăștie întunericul, simbolizează, de asemenea, lumina Evangheliei, care alungă întunericul din inimile credincioșilor.

Via și vița de vie simbolizează pe Domnul Hristos, după însăși cuvintele Sale: «Eu sînt vița, voi mlădițele» (Ioan XV, 5), sau: «Eu sînt vița cea adevărată» (Ioan XV, 1). Ea este de asemenea simbolul Bisericii, al credincioșilor, al Sfintei Euharistii, sau al Învierii.

Strugurii de viță de vie și pîinea în formă de cruce simbolizează Sfînta Euharistie⁷⁴.

Măslinul și ramurile de măslin, datorită faptului că încetarea potopului a fost adusă la cunoștința lui Noe de porumbelul care s-a întors la corabia sa cu o ramură de măslin în cioc (Fac. VIII, 11), a devenit simbolul păcii, al speranței și al vieții veșnice⁷⁵.

Ramurile de smochin și ramurile de finic erau simbolul victoriei creștinismului. *Crinul* era simbolul curăției absolute pe care a avut-o Mîntuitorul⁷⁶.

t. III, 2, Paris 1914. col. 3045—3131; Soyez, *La croix et le crucifix Étude archéologique*, Amiens, 1910; L. Bréhier, *Les origines du crucifix dans l'art religieux*, 4-e éd., Paris, 1908; J. Willpert, *La croce su i monumenti delle catacombe*, în «Nuovo Bolletino d'Archeologia cristiana», 1902, p. 5—14.

69. H. Leclercq, *Arche*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 2, Paris, 1924, col. 2709—2732.

70. «Bolletino di archeologia cristiana», Roca, 1881, pl. VIII, nr. 2; H. Leclercq, *Ancra*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 2, col. 207, fig. 554; P. Stumpf, *Anker*, în «Reallexikon für Antike und christentum», Bd. I, Stuttgart, 1950, col. 440—443.

71. H. Leclercq, *Ancra*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, col. 2021, fig. 577; I col. 2009, fig. 559; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 30—31.

72. H. Leclercq, *Trident*, ibidem, t. XV, 2, Paris, 1953, col. 2781—2785.

73. Idem, *Phare*, ibidem, t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 671—673.

74. Idem, *Vigne. Vignoble*, ibidem, t. XV, 2, col. 3113—3118. C. Leonardi, *Ampelos. Il simbolo della vite nell'arte pagane e paleocristiana*, în «Ephemerides liturgicae», Ser. historica, XXI, 1947.

75. H. Leclercq, *Olivier*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XII, 2, Paris, 1936, col. 2060—2061.

76. Idem, *Lys*, ibidem, t. X, 1 Paris, 1931, col. 403—405.

Lira simboliza învățătura creștină, care, întocmai ca sunetele armonioase ale unei lire, atrage sufletele oamenilor și le conduce la mîntuire ⁷⁷.

Coroana simboliza răsplătirea celor credincioși, potrivit cuvintelor Sfîntului Apostol Pavel: «Luptătorii de la jocuri se înfrînează de toate ca să ia o cunună care se vestejește; cu atît mai mult noi, pentru una care nu se vestejește» (I Cor. IX, 25) ⁷⁸.

Simboalele și alegoriile sacre se găsesc pe pereții și bolțile catacumbelor, pe pietrele funerare, pe sarcofage, pe mozaicuri, pe piscine, candelabre, candelă, potire, pahare, inele, lămpi, medalii și alte obiecte.

REPREZENTĂRILE PORTRETISTICE ALE MÎNTUITORULUI IISUS HRISTOS ȘI ALE UNOR PERSOANE SFINTE DIN VECHIUL ȘI NOUL TESTAMENT

S-a crezut că iconografia creștină a avut pînă la Constantin cel Mare (306—337) un caracter exclusiv funerar, limitîndu-se la tema unică a speranței creștine în nemurirea sufletului și în învierea morților. O interpretare mai atentă a picturilor paleocreștine din catacombele romane a modificat acest punct de vedere.

De la sfîrșitul secolului al II-lea, «Cameretele Tainelor», cinci la număr, din cimitirul lui Calixt din catacomba Lucinei oferă teme noi, pe care simbolismul funerar nu reușește să le explice suficient. De la simbolismul și alegorismul inițial, arta creștină a evoluat către realism, căutînd să se impună prin naturalețe, grație și chiar frumusețe.

Sînt reprezentate pe pereții și bolțile catacumbelor, pentru prima oară, dogmele fundamentale ale creștinismului. În genere se disting aici, mai ales de la începutul secolului al III-lea înainte, două feluri de teme: unele teme au un caracter net funerar și se referă la destinul sufletului după moarte, tratînd deci teme eshatologice; alte teme se referă atît la cei vii cît și la cei morți. Apar acum chipuri și episoade din Vechiul și Noul Testament, ca chipuri de patriarhi și profeți, chipurile unora dintre Apostoli, icoanele Mîntuitorului Iisus Hristos și ale Sfîntei Fecioare, Cina cea de Taină, Sfînta Euharistie și diferite alte episoade din viața Mîntuitorului și a Sfîntilor Apostoli. Este sigur că unele scene iconografice își au izvorul în pericopele din Vechiul și Noul Testament, care se citeau la sfînta liturghie sau la alte servicii de dimineața și seara. În executarea portretelor și scenelor iconografice se manifestă grija de a pune în valoare fondul central al credinței creștine, adică mîntuirea sufletului prin Hristos, care a orientat pe cei dinții pictori creștini ai catacumbelor și ai altor locașuri de cult.

Tendința spre realism, care începe să se manifeste acum în picturile din catacombele romane, deși cu oarecare rezervă, apare mai clar exprimată, în aceeași perioadă, la extremitatea orientală a Imperiului roman, în Siria, la Dura-Europos, cetate situată pe partea dreaptă a Eufratului. În această cetate, s-a descoperit în urma săpăturilor arheologice franco-americeane din 1931—1932, făcute sub conducerea lui Mihail Rostovtzeff, o sinagogă și o casă creștină de cult, o modestă biserică, ambele zugrăvite cu frumoase picturi, sinagoga cu picturi din Vechiul Testament, iar biserica cu persoane și episoade din Vechiul și Noul Testament. Casa creștină de rugăciune există către anul 200 și a fost transformată în biserică în 232—233, dacă se are în vedere un grafit. Este cea mai veche biserică din cîte se cunosc. După inscripția grecească și alta aramaică scrisă în caractere ebraice, sinagoga a fost ridicată în anul 244—245. Orașul Dura-Europos fiind cucerit de perși în anul 256 d. Hr., picturile din sinagogă

⁷⁷ *Lyre*, ibidem, t. X, 1, col. 402—403; Idem, *Orphée*, ibidem, t. XII, 2, Paris, 1936, col. 2735—2755.

⁷⁸ Idem, *Défunts (Commémoration de)*, ibidem, t. IV, 1, Paris, 1920, col. 427—456.

și din biserica creștină s-au putut păstra aproape neatînse pînă la descoperirea lor, în 1932, sub rămășițele cetății⁷⁹. Picturile murale din bisericuța de la Dura-Europos, prin ciclul lor de reprezentări, depășesc simțitor orizontul tematic al picturilor din catacombele romane.

Pe pereții baptisteriului și ai casei creștine de cult apar icoane prin care se arată purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de oameni. Se concretizează acum în scenele iconografice unele idei soteriologice. Pictorii care au zugrăvit biserica creștină de aici, în afară de chipurile lui Adam și Eva sub pomul oprit, care simbolizează păcatul originar, de chipul lui Moisi și de cel al lui David biruind pe Goliat, au introdus unele scene reale din Noul Testament, ca: Păstorul cel bun cu mielul pe umeri, Iisus și Apostolul Petru mergînd pe valurile dezlănțuite ale Mării Tiberiadei pe timp de furtună, sfințele femei (mironosițele) la mormîntul Domnului, femeia samarineancă la fîntina lui Iacov, vindecarea slăbănogului din Ierusalim, — persoane și episoade care nu apar în trăsături atît de reale în tematica din acest timp din catacombele romane. Scenele zugrăvite nu sînt detașate de contextul istoric în care au apărut. Asemenea scene interesează deopotrivă atît pe cei vii cît și pe cei morți. Primele case de cult, bisericile, mausoleele și picturile catacombelor erau locurile privilegiate unde creștinii se rugau lui Dumnezeu. Scenele Revelației dumnezeiești, păstrate prin cuvîntul scris în Sfînta Evanghelie, se oferă spre contemplare, ca o teologie văzută, sub forma icoanei. Datorită simbolismului său, icoana depășește arta propriuzisă, deoarece icoana nu urmărește atît perfecțiunea artistică, ci intuirea și contemplarea realităților spirituale.

Realismul și tendința de căutare a adevărului care caracterizează picturile din biserica de la Dura-Europos, deși nici acestea nu sînt lipsite de oarecare convenționalism, depășesc simbolismul picturilor occidentale din catacombele Romei și din alte părți. În zugrăvirea persoanelor și a scenelor sfînte de la Dura-Europos s-a exercitat, în ceea ce privește cel puțin forma execuției artistice, pe de o parte, înfrurirea artei grecești din perioada elenistică, ce se impunea prin realismul ei, iar pe de altă influență artei iudaice, în ceea ce privește mai ales scenele istorice din Vechiul Testament⁸⁰.

79. J. Lassus, *La maison des chrétiens de Dura-Europos*, în «Revue archéologique» (Paris), 1969, fasc. I, p. 129—140; C. H. Kraeling, *The Synagogue. The Excavation at Dura-Europos*. Final Report, VIII, 1. New Haven, 1956; VIII, 2: *The Christian Building*. With a contribution by A. Bradford Welles. New Haven, 1967; M. Rostovtzeff, *The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report of the sixth season of Work*. October 1932—March 1933 edited by M. Rostovtzeff, A. Bellinger, C. Hopkins and C. Welles. New Haven, 1936; I à IX, New Haven, 1929 to 1916; F. Cumont, *Les Fouilles de Doura-Europos* (1922—1923), Paris, 1926.

80. J.-Ch. et Marianne Sourin, *L'Orient des premiers chrétiens. Histoire et archéologie de la Syrie byzantine*, Paris, 1966; Bellarmino Bogati, *L'archeologia cristiana in Palestina*, Firenze, 1962; A. Grabar, *Le premier art chrétien*, Paris, 1966, p. 24—25; 59—80; Idem, *Christian iconography. A study of its origins*. Washington, 1965; Idem, *Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien*. 2. *Les mosaïques de pavement*, în «Cahiers Archéologiques», XII (1962), p. 115—152; XI (1960), p. 41—71; Idem, *Le thème religieux de la synagogue de Doura (245—246) après J.-C.*, în «Revue de l'histoire des religions», 123 (1941), p. 143—192; 134 (1941), p. 5—35; H. Stern, *Quelques problèmes d'iconographie paléochrétienne et juive*, în «Cahiers Archéologiques», XII (1962), p. 99—113; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the greco-roman-period*, 2 vol., New York, 1958; J.-W. Crowfoot, *Early Church in Palestine*, London, 1911; Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Dura-Europos*, Rome, 1939; Idem, *La synagogue de Dura-Europos et ses peintures*, în «Revue Biblique», XLIII (1934), p. 105—119; C. Hoopkins-Du Mesnil du Buisson, *La synagogue de Doura et ses peintures*, în «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», Bruxelles, 1933, p. 193—203; 243—245; M. Rostovtzeff, *Dura-Europos and its arts*, Oxford, 1938, p. 100—135; H. Lietzmann, *Histoire ancienne de l'Église*, trad. franc. par A. Jundt, t. II. Paris, 1937, p. 41, 43, 273; Fr. Cumont, *La synagogue de Doura et ses peintures*.

Cu toată interzicerea Legii lui Moisi de a reprezenta figura omenească, evreii au ornamentat hipogeele lor (mormintele subterane) și chiar sinagogile cu chipuri omenești din Vechiul Testament, cum adevăresc necropolele lor din Roma⁸¹ și în necropola Gamart din Cartagina⁸², dar mai ales sinagoga ornamentată cu picturi sacre din istoria biblică de la Dura-Europos, ridicată de iudeii elenizați, în care apar diferite persoane, scene și evenimente mai cu seamă din Legea lui Moisi și a istorisirii ieșirii iudeilor din Egipt.

Pictura murală care înfățișează jertfa lui Isaac în sinagoga de la Dura Europos s-a găsit de asemenea și în sinagoga de la Beth-Alpha, în Galileea⁸³.

Tot în Palestina s-a găsit pe pardoseala de mozaic a unei sinagoge din Aïn Duc, pe valea Iordanului, datată de la sfârșitul secolului I î.d.Hr., un model de mozaic, care înfățișează scena binecunoscută a lui Daniil în groapa leilor⁸⁴.

Picturile descoperite în sinagogile iudaice prezintă, cel puțin pentru tematica Vechiului Testament, mare asemănare cu cele creștine din această perioadă.

Arta păgână precreștină a exercitat de asemenea înfrunerea ei asupra artei creștine primare în ceea ce privește forma de executare a modelelor. Unele din imaginile și simbolurile antropomorfe din mitologia greco-romană au primit sensuri creștine, ca reprezentarea perechii Amor și Psyché, a lui Orpheus și a altor teme. Evident, la început, ele au fost considerate de creștini doar ca figuri decorative.

Prin intermediul artei din epoca elenistică, răspândită la toate popoarele din bazinul Mediteranei, care a păstrat puritatea artei elene, arta creștină a devenit în linii mari moștenitoarea artei grecești, schimbând desigur conținutul ideilor și sensul simbolurilor. Strânsa legătură dintre frumusețea vizibilă și spiritualitatea invizibilă, realizată de arta elenistică, a influențat și arta creștină.

Arta creștină primară nu are origini unice, romane sau orientale, ci ea a fost mai degrabă în fiecare regiune un reflex al condițiilor locale.

Iconografia picturală și sculpturală a catacumbelor, care s-a elaborat în cursul secolului al II-lea și a continuat să se desăvârșască în secolele al III-lea și al IV-lea, este în întregime de factură romană. Arta creștină a luat naștere la sfârșitul secolului al II-lea și începutul celui de al III-lea, beneficiind de epoca de toleranță a împăraților Severieni.

ures, în «Byzantion», VIII (1933), I, p. 375—376; M. Aubert, *Les Fouilles de Doura-Europos. Note sur les origines de l'iconographie chrétienne*, în «Bull. Monum.», 1934, nr. 4; în «L'Illustration», Paris, 1935, p. 454—457; 481—483; V. C. Baur, *Les peintures de la chappelle chrétienne de Doura*, în «Gazette des Beaux Arts», 1933, august, p. 65—68 ș.u.: O. Casel, *Älteste christliche Kunst und Christenmysterium*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», XII (1932), p. 39—41.

81. Orazio Marucchi, *La catacombe romane*, éd. de 1902, p. 234. 247. Ediție postumă, Roma, 1933, p. 675—681; H. Leclercq, *Manuel d'Archéologie chrétienne*, t. I, Appendice II, *L'art des cimetières juifs*, p. 495—528.

82. P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 19; R. Cagnat-P. Gaucklet, *Les monuments antiques de la Tunisie*, t. I, Paris 1898, p. 151 ș.u.; J. Lebreton-J. Zeiller *op. cit.*, p. 451—452.

83. O. Casel, *art. cit.*, p. 40; E. L. Sukenik, *The ancient synagogue of Beth Alpha (Galilee)*, 1933, planșa 19; J. B. Frey, *Une ancienne synagogue de Galilée récemment découverte*, în «Rivista di Archeologia cristiana», 10 (1933), p. 287—305; Idem, *La question des images chez les juifs à la lumière des récentes découvertes*, în «Biblica», XV Roma, 1934, p. 296—299; A. M. Schneider, *Die Brotvermehrungskirche von et-Tabghah am Genesareth und ihre Mozaiken*, Paderborn, 1934.

84. Fr. H. Vincent, *Le sanctuaire juif d'Aïn Douq*, în «Revue Biblique», XVI (1919), no. 3, et 4, p. 532—563; Idem, *Le sanctuaire juif d'Aïn-Douq*, ibidem, XXX (1921), no. 3, p. 442—443; H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 41. 113. 273; H. Kohl-C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916.

Arta creștină orientală, la Alexandria, în Siria și în Asia Mică, a căutat să reproducă în trăsăturile ei figura terestră a personajelor, care au devenit astfel obiectul venerației credincioșilor.

La începutul secolului al III-lea, arta creștină însumează elemente grecești, romane, egiptene, siriene și micro-asiatice pe care le adaptează noilor cerințe ale dogmaticii creștine.

La Roma, orientarea realistă, care a început să se manifeste de la începutul secolului al III-lea, a dus la arta portretului. Ea a reușit să creeze, nu numai la Roma, ci pretutindeni unde a înflorit, prin alegerea temelor, a episoadelor și a figurilor, un adevărat sistem de iconografie, punând în lumină adevărurile esențiale ale dogmaticii creștine. Deși s-au imitat unele modele din epoca precreștină, nu e vorba de o păgînizare a artei creștine primare, cum s-a afirmat uneori, ci din contră de o «încreștinare» a temelor care se amonizează cu învățătura creștină. Artiștii creștini au reușit să traducă adevărurile de credință în limba frumosului, datorită elanului, sincerității, tendinței de căutare a adevărului, credinței și speranței lor, deseori ei aflându-se în pericol de moarte, fiind înconjurați de ura, disprețul și neînțelegerea mulțimii păgînilor. Ei au creat chipurile și modelele creștine din dorința fierbinte de a instrui pe frații lor, manifestând prin aceasta dragoste față de Dumnezeu și de aproapele. Semnificația figurilor și scenelor reprezentate e mult mai importantă decât valoarea lor artistică. Mulți creștini care veneau în catacombe, în casele de rugăciune și în biserică, nu știau să citească, iar prin picturi li se înfățișau istorisirile biblice ca să poată înțelege astfel tainele economiei mântuirii lumii, făcută de Dumnezeu prin Fiul Său, Domnul Iisus Hristos.

«Într-adevăr, afirmă L. Bréhier, oricare ar fi aspectele alit de diferite pe care le-a îmbrăcat, arta creștină a fost totdeauna un învățămînt, precum și o predică figurată»⁸⁵.

1. *Reprezentarea Mîntuitorului Iisus Hristos și a unor persoane și scene din Noul Testament.* — Sfintele Evanghelii, cartea Faptele Apostolilor, epistolele Sfintului Apostol Pavel și ale celorlalți Apostoli nu relatează nimic despre chipul fizic al Domnului nostru Iisus Hristos. Nu cunoaștem nici înfățișarea trupului Său, dacă era de statură potrivită sau înaltă, nici cum arăta fața Lui, sau ce culoare avea părul capului Său, nici ce timbru avea vocea Lui. Sfinții Apostoli și alți admiratori și prieteni ai Săi care l-au cunoscut de aproape au fost impresionati și uimiți de profilul Său moral și spiritual, de învățătura și puterea Sa dumnezeiască. Sfinții evangheliști redau mai ales stările și atitudinile sufletești ale Mîntuitorului, stări de iubire, de gingășie și blîndețe, de duioșie și afecțiune, de milă, de liniște și serenitate, uneori de aspră muștrare și minie, potrivit diferitelor împrejurări și episoade ale vieții, în înflinirea Sa cu oamenii, pe care dorea să-i ridice la concepția unei vieți morale și spirituale superioare. Ce fel era statura corpului Mîntuitorului Iisus Hristos, culoarea tenului sau a părului Său, nu i-a preocupat nici pe Sfinții Apostoli, nici pe primii creștini. Ei s-au interesat mai mult de mîntuirea lor și de cunoașterea dumnezeieștii învățături a Domnului.

A existat însă la creștinii de mai tîrziu, care n-au văzut pe Mîntuitorul în viața Sa pămîntească, dorința fierbinte de a cunoaște chipul real pe care L-a avut El printre oameni. În Actele apocrife ale lui Petru s-a păstrat o știre legendară despre chipul lui Hristos. Procuratorul Palestinei, Pontiu Pilat, fiind chemat de împăratul Tiberiu

85. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 3. Vezi și E. H. Swift, *Roman sources of christian art*, New-York, 1951. G. Mercier, *L'Art abstrait dans l'Art sacré*, Paris, 1964.

(14—37) la Roma, unde a și murit în anul 37, ca să răspundă la invinuirile îndreptate contra lui de adversarii săi, a fost scos din închisoare, după cum relatează Actele apocrife ale lui Petru, spre a fi confruntat cu Simon Magul, care se dădea pe sine însuși drept Iisus cel înviat. Dar Pilat, când l-a văzut, a răspuns în fața celor prezenți astfel: «Nu este El. Hristos avea o față albă, a barbă trumoasă și ochi strălucitori. Acest om este însă fără barbă, aproape negru, cu sprâncenele despărțite și ochii albaștri. Cred că este la mijloc o înșelăciune»⁸⁶. Este de la sine înțeles că descrierea figurii Domnului Hristos de către procuratorul Pontiu Pilat în fața împăratului Tiberiu și a lui Simon Magul este legendară și nu corespunde în nici un chip figurii reale a lui Hristos cel istoric.

Referitor la figura Domnului Iisus Hristos, Sfântul Irineu episcopul Lugdunului (+ 202) spune că chipul trupesc al lui Iisus ne este necunoscut⁸⁷.

Teologul alexandrin Origen (+ 254), vorbind despre chipul Domnului Hristos, se exprimă în termenii următori: «Logosul are diferite forme, arătându-se fiecăruia după cum convine celui ce-L privește, căci nu se arată nimănui mai presus decît permit

86. *Faptele lui Petru*, la R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Band II, J. B. Metzschweig, 1887, p. 209; Fr. Wolter, *Wie sah Christus aus? Ein Jerusalem Fund*, München, 1930 p. 13—14.

Bibliografia despre chipul Domnului Hristos e foarte bogată. Să se vadă următoarele studii: K. Wessel, *Christusbild*, în «Reallexikon zur byz. Kunst.», Lfg. 7, Stuttgart, 1965, col. 966—1047; Prof. I. G. Savin, *Despre chipul iconografic al Mintuitorului*, în «Mitropolia Olteniei», XVII (1955), nr. 9—10 p. 775—794; Pr. Em. Copăceanu, *Chipul Domnului nostru Iisus Hristos*, în «Mitropolia Banatului», XIV (1964), nr. 4—6, p. 159—163; R. Erni, *Das Christusbild der Ostkirche*, Luzern-Stuttgart, 1963; D. Rops, *Jesus in seiner Zeit*, Wien-München, 1963; Idem, *La vie du Christ dans les chefs-d'oeuvres de la peinture*, Paris, 1953; N. I. Ștefănescu, *Chipul lui Iisus*, în «Mitropolia Olteniei», XII (1960), nr. 1—2, p. 29—39; Pr. Prof. Sp. Căndea, *Prezentarea Sfintei Treimi în arta creștină*, în «Mitropolia Ardealului», VI (1961), nr. 7—8, p. 446—472; Fr. Prof. E. Stăniloae, *Iisus Hristos ca prototip al icoanei sale*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», LXXIV (1958), nr. 3—4, p. 244—272; L. Uspenski, *Primele icoane ale Mintuitorului și ale Maicii Domnului*. Traducere din «Revista Patriarhiei de Moscova», 1958, nr. 2, p. 44—52, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 10—12, p. 671—681; J. Kollwitz, *Christusbild*, în *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. III, Stuttgart, 1957, p. 2—24; Idem, *Das Christusbild des 3. Jahrhunderts*, Münster im Westph., 1953; E. Hempel, *Christustypus*, în «Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte», Stuttgart, 1953; W. Mersmann, *Der Schmerzensmann*, Düsseldorf, 1952; Fr. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Mainz, 1948; F. Mader und R. Hofmann, *Christus in der Kunst*, München, 1947; Pr. Aurel Radu, *Figura Mintuitorului în Sfânta Scriptură, Sfânta Tradițiune și artă*, Sibiu, 1942; J. Barbel, *Christos-Angelos*, Bonn, 1941; P. Mornand, *Le visage du Christ*, Paris, 1939; L. Koch, *Zur Theologie der Christuskone*, în «Benediktinische Monatschrift», 19 (1937), p. 375 ș.u.; 20 (1938), p. 32 ș.u.; 168 ș.u.; 281 ș.u. 437 ș.u.; G. Van der Osten, *Der Schmerzensmann*, Berlin, 1935; C. Dobson, *The Face of Christ*, Milwaukee, 1934; A. Visser, *Die Entwicklung des Christusbildes in Literatur und Kunst in der frühchristlichen und frühbyzantinischen Zeit*, Bonn, 1934; F. Prat, *Jésus-Christ, la vie, sa doctrine, son oeuvre*, Paris, 1933, p. 526—545; Les portraits du Christ; J.-H. Meille, *L'image du Jésus dans l'histoire et dans l'art*, Paris, 1928; H. Leclercq, *Jésus-Christ*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. VII, 2, Paris 1927, col. 2393—2468; V. Schultze, *Christus in der Frühkunst*, în «Strena Buliciana», Zagreb-Split, 1924, p. 331—336; E. Ohlsen, *L'Imagine di Gesu nella storia, e nell'arte* 1924; J. Sauer, *Die ältesten Christusbilder*, Berlin, 1923; J. E. Weiss — Liebersdorf, *Christus und Apostelbilder, Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen*, Freiburg im Breisgau, 1922; G. Stuhltauch, *Die ältesten Porträts Christi und der Apostel*, Berlin, 1918; H. Preuss, *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten*, Leipzig, 1915; F. Paulsen, *Das Christusbild in der ersten Christenheit*, trad. din limba daneză de P. Gerloh, Dresden, 1915; N. Kondakov, *Ikongraphie Gottes des Herrn und unseres Heilandes Jesu Christi*, St. Petersburg 1905; E. von Dobschutz, *Christusbilder* (Texte und Untersuchungen, III) Leipzig 1899; zw. Auflage, 1907.

87. Sf. Irineu, *Adversus haereses*, I, 25, apud D. Merejkovsky, *Jésus inconnu*, trad. du russe par Dumesnil de Gramont, Paris, 1935, p. 316 și 361; L. Réau, *Iconographie dans l'art chrétien*, t. II, p. 26.

puterile celui ce-L vede»⁸⁸. Tot Origen spune: «A ajuns la noi această tradiție că în Hristos au fost nu numai două înfățișări, una adică după care îl vedeau toți, iar alta cu care s-a schimbat la față înaintea ucenicilor Săi în munte, când fața Lui a strălucit ca soarele, ci El se arăta fiecăruia, după cum era vrednic. Și deși era El însuși, apărarea tuturor ca și cum nu era El (sed etiam unicuique apparebat secundum, quod fuerat dignus. Et cum fuisset ipse, quasi non ipse omnibus videbatur...). Nu mi se pare de necrezut această tradiție, fie în ceea ce privește trupul lui Iisus însuși, care se arăta într-un fel sau în altul oamenilor, fie pentru natura Logosului, care nu apărea tuturor în același fel»⁸⁹.

Mai târziu, Fericitul Augustin (+ 430) s-a exprimat despre Hristos cel istoric astfel: «Hristos, deși n-a existat cu fața aceasta cu care se înfățișează nouă celor ce cugetăm despre El, pe care n-o cunoaștem deloc, cunoaștem totuși ce este omul»⁹⁰. «Căci însăși fața trupului Domnului diferă și este închipuită după varietatea nenumăratelor gânduri, deși ea era totuși una singură, așa cum era»⁹¹.

O idee asemănătoare cu aceea a lui Origen și a Fericitului Augustin, se găsește la patriarhul Fotie (858—867; 877—886), care a fost întrebat despre deosebirile icoanelor lui Hristos la diferite popoare, deși înfățișarea lui Hristos a fost una singură. «Care dintre icoanele lui Hristos este cea adevărată, a fost întrebat patriarhul Fotie, întrucât cele zugrăvite de romani, indieni, greci și egipteni se deosebesc între ele, iar cel ce ar spune dintre aceștia că aceea este cea adevărată, va respinge desigur pe celelalte?». La aceasta Fotie a răspuns astfel: «*În genere, deosebirea icoanelor nu nimicește natura și adevărul icoanei*»⁹².

Figura strălucită a Domnului Hristos, păstrată pe «*potirul din Antiohia*», deși s-a făcut mare caz de ea, nu este autentică și nu datează dintre anii 50—70 d. Hr., cum au încercat să demonstreze G. Eisen⁹³ și J. Strzygowski⁹⁴, ci cu mult posterioră, datînd din jurul anului 500, cum au dovedit J. Wilpert⁹⁵ și G. de Jerphanion⁹⁶.

Primele portrete ale Domnului nostru Iisus Hristos au apărut în cercurile gnosticilor carpocratieni, care venerau chipul lui Hristos, împreună cu chipurile lui Pitagora, Platon și Aristotel, pe care le încoronau cu flori. Sfântul Irineu, cel dintîi care relatează aceasta, spune că o femeie gnostică numită Marcellina, din secta gnosti-

88. Origèn, *Comentarii la Matei*, XII, 36, P.G., XIII, 1068/B.

89. Idem, *Series veteris interpretationis, commentariorum Origenis in Mathaeum*, 100, P.G., XIII, 1750 BC.

90. Fer. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 5, 8, P.L., XLII, 952—953. L. Réau, *op. cit.*, p. 26; D. Merejkovsky, *op. cit.*, p. 316 și 361. Fr. Wolter, *op. cit.*, p. 9.

91. Fer. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 4, 7, P.L., XLII, 951.

92. Patriarhul Fotie, *Către Amfilohie, Discuții despre cuvinte și probleme sfinte. Întrebarea C.C.V. Despre forma și caracterul sfintelor icoane*, P.G., CI, 948—949; 952 A.

93. G. A. Eisen, *The great Chalice of Antioche, on which are depicted in sculpture the earliest known portraits of Christ, Apostles and Evangelistes*, 2 vol., New-York, 1923; R. de Beauplan, *La plus ancienne image du Christ. Une représentation iconographique de Jésus datant du premier siècle de notre ère*, în «L'Illustration», 1924, 7 juin, p. 550—553.

94. J. Strzygowski, *L'ancien art chrétien de Syrie. Son caractère et son évolution d'après les découvertes de Vogué et de l'expédition de Princeton. La façade de Mschatta et le Calice d'Antioche*, Paris, 1936.

95. J. Wilpert, în *Jahrbuch der asiatischen Kunst*, 1924, p. 53 ș.u.

96. G. de Jerphanion, *L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien*. Extrait de la «Nouvelle Revue Théologique», mars 1938, Paris, 1938, p. 256. Idem, *A propos du calice d'Antioche. Art chrétien primitif ou art byzantin?* în «La voix des monuments», Paris, 1930, p. 120—137 și în «Echos d'Orient», t. XXVII (1926), nr. 150, p. 145—162; Idem, *Le calice d'Antioche, Les théories du Dr. Eisen et la date probable du calice* («Orientalia Christiana», t. VII), Roma, 1926, p. 5—166. Vezi aici și altă bibliografie.

cului alexandrin Carpocrate, venind la Roma, în timpul papii Anicet (155—166), avea chipul lui Hristos — *ἐκτόπωμα*, făcut dintr-o oarecare materie într-o formă în relief, din ordinul lui Pilat, așa cum s-a arătat El oamenilor, în timpul vieții Sale. Acești gnostici carpocratieni, afirmă Sfântul Irineu, aveau unele icoane pictate, altele făcute dintr-o materie oarecare. Împreună cu icoana lui Hristos ei venerau și încoronau și chipurile filozofilor Pitagora, Platon, Aristotel și ale altora⁹⁷. Știrea că gnosticii carpocratieni venerau chipul lui Hristos, despre care ei pretindeau că a fost făcut în timpul vieții Sale, din ordinul lui Pilat, o dă și Sfântul Ipolit (+ 235)⁹⁸, iar în secolul al IV-lea, Sfântul Epifanie (+ 403), episcopul Salaminei, în insula Cipru⁹⁹, care relatează aproape întocmai cele spuse de Sfântul Irineu.

Fericitul Augustin amintește de asemenea despre Marcellina, din secta carpocratienilor, care venera icoanele lui Iisus, Pavel, Homer și Pitagora¹⁰⁰. Informația aceasta s-a păstrat întocmai și la Sfântul Ioan Damaschin (+ 749)¹⁰¹.

Desigur, pretenția gnosticilor carpocratieni că Pilat ar fi poruncit să se facă dintr-o materie oarecare chipul sau bustul Domnului Hristos, nu se bazează pe nici o mărturie istorică serioasă.

Istoricul roman din timpul împăratului Dioclețian (284—305) Aelius Lampridius, în *Vita Alexandri Severi* relatează că acest împărat păstra în camera sa de rugăciune, rezervată zeilor lari — «lararium» — chipurile sau busturile binefăcătorilor umanității și anume chipurile lui Iisus, Apollonius de Tyana, Avraam și Orfeu¹⁰². Nu se cunoaște proveniența artistică a chipului lui Iisus, dar se presupune că era de origine orientală, ca și chipul lui Iisus folosit de gnosticii carpocratieni, despre care ei pretindeau că a fost făcut de un artist din ordinul lui Pilat. De altfel, textul istoricului Aelius Lampridius e socotit apocrif¹⁰³.

O descriere potretistică a Domnului Iisus Hristos, de natură legendară, se află în scrierea *Itinerarium* a pelerinului Antonin de Placentia (Plaisance), din Gallia, care a făcut în anul 570 o călătorie la Locurile Sfinte. Acesta spune că a văzut în biserica Sfânta Sofia, zidită de Sfânta Elena, mama împăratului Constantin cel Mare, pe locul unde se credea că a fost «Pretoriul» în care a apărut Iisus la judecată în fața procuratorului Palestinei Ponțiu Pilat, amprenta piciorului lui Iisus, rămasă pe piatra pe care El a stat la judecată. Această amprentă vădea «un picior frumos, mic, fin» (pedem pulchrum, modicum, subtilem). Se găsea de asemenea în pretoriu o icoană a lui Iisus Hristos stînd în fața lui Pilat, unde El e înfățișat cu o statură potrivită, o față frumoasă, părul ușor buclat, o mîină delicată, cu degete lungi — care a fost pictată în timpul vieții Sale și a fost pusă chiar în pretoriu¹⁰⁴.

97. Sf. Irineu, *Adversus haereses*, I, 25, 6, în P.G., VII, 685—686.

98. Sf. Ipolit, *Combaterea tuturor ereziilor*, VII, 32 ed. P. Wendland, în «Griech. christ. Schriftst. d. e. Jahrh», Band 26, Leipzig, 1916, p. 220.

99. Sf. Epifaniu, *Contra tuturor ereziilor (Panarion)*, XXVII, 6 ed. K. Holl, în «Griech. christ. Schriftst. d. e. Jahrh». Band I, Leipzig, 1915, p. 308—311.

100. Fer. Augustin, *De haeresibus*, VII, P.L., XLII, 27.

101. Sf. Ioan Damaschin, *Despre erezii*, I, 27, P.G., XCIV, 693 AB; J. Kollwitz, *Bild III (christlich)*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Band II, Stuttgart, 1954, col. 318—341.

102. Aelius Lampridius, *Alexander Severus*, 29, în «Historiae Augustae Scriptores», ed. Ernestus Fiohl, t. I, Lipsiae (Teubner), 1954, p. 273.

103. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 16, nota 1.

104. *Itinerarium Antonini Placentini* (Antoine de Plaisance), 23, în «Itinera Hierosolymitana saeculii IV—VIII», ed. P. Geyer, în «Corp. Scrip. Eccl. Lat». t. XXXIX, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1598, p. 175.

Icoana Domnului Hristos descrisă de Antonin de Placentia nu este nicidecum din timpul Mîntuitorului sau al primei generații de creștini, ci e cu mult posterioară. Pelerinii anteriori lui Antonin de Placentia nu cunosc această icoană, care, de ar fi existat, cu siguranță că ar fi atras atenția lor.

Cînd Domnul Iisus Hristos a început să fie zugrăvit sub formă omenească de către creștini, chipul Său a fost asociat la diferite simboale. Asocierea se făcea astfel: peștele și pescarul; mielul și păstorul; vița de vie și vierul. În secolul al III-lea încep să apară înfățișări directe ale Mîntuitorului Hristos, ale Apostolilor și ale unor sfinți. În jurul capului, Domnul Hristos era zugrăvit cu aureolă sau nimb pentru a arăta Dumnezeirea Lui. În interiorul nimbului se zugrăveau literele A și Ω care simbolizau că Hristos este, ca Dumnezeu, începutul și sfîrșitul.

Reprezentarea lui Hristos sub chipul unui pescar, care scoate cu undița un pește din apă, a fost sugerată de chemarea Apostolilor Petru și Andrei, Iacob și Ioan, fiii lui Zevedeu, care au fost chemați de Mîntuitorul la apostolie și au devenit, din pescari pe lacul Ghenizaret din Galileea, «pescari de oameni» (Matei IV, 11). Peștele scos din apă cu undița simbolizează sufletul credinciosului scos din păcate și mîntuit prin apa botezului. Imaginea lui Hristos, sub formă de pescar de suflete, ținînd în undiță un peștișor, simbolul sufletului mîntuit, se găsește pe laturile sarcofagelor din catacombe¹⁰⁵, precum și pe picturile din diferite catacombe¹⁰⁶.

Înfățișarea lui Hristos sub forma unui păstor cu mielul pe umeri, Hristos crioforul, asemănător cu Hermes crioforul, cu Apollon sau cu Orfeu la greco-romani, foarte răspîndită în Biserica primară, a fost împrumutată din simbolismul pastoral al Vechiului și Noului Testament, îndeosebi din profeti și din Sfinții evangheliști. Domnul Hristos este Păstorul cel bun, care-și pune viața pentru oile Sale (Ioan X 11), care lasă cele nouăzeci și nouă de oi și merge să caute oaia cea rătăcită (Luca XV, 4). Iisus este «marele Păstor al oilor» (Evr. XIII, 20). Profetul Isaia se exprimă astfel: El (Hristos), va paște turma Sa ca un păstor și cu brațul Său o va aduna. Pe miei îi va purta la sinul Său...» (Isaia XL, 11; comp. Iezechiel XXXIV, 12—16). În Psalmul XX, 1—2, se spune: «Domnul este păstorul meu și nimic nu-mi lipsește. La pășuni bune mă sălășliește și mă povățuiește la ape line».

În genere, Păstorul cel bun e reprezentat pe unele sarcofage și în catacombele romane, a Priscillei, a Domitillei și a lui Calixt, ca un tînăr păstor cu o barbă scurtă. Alteori poartă pe umerii Săi un miel. Pe un sarcofag din Lateran, Hristos e reprezentat ca Păstor al păstorilor, între Apostoli, transformați și ei în păstori.

105. Vezi bibliografia pentru picturile din catacombe la nota 43. Vezi și: *Repertorium der christlich-antiken Sarcophage*. Bd. I. Rom und Ostia; Bd. II. Textband und Tafelband, hrsg. von Fr. Deichmann; bearbeitet von G. Bovini und A. Brandenburg, Wiesbaden, 1967.

106. A. Grabar, *Le premier art chrétien*, Paris, 1966, p. 123—124; Idem, *Le portrait en iconographie paléochrétienne*, în «Revue des Sciences Religieuses», 133—134, p. 87—109; Marthe Collinet-Guérin, *Histoire du nimbe des origines aux temps modernes*, Paris, 1961; G. de Jerphanion, *Le développement iconographique de l'art chrétien*, în «La voix des monuments», Paris, 1930, p. 39—40; A. Saggiorato, *I sarcofagi paleocristiani con scene di passione*, Bologna, 1968; F. Benoit, *Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille*, Paris, 1954; G. Bovini, *I sarcofagi paleocristiani. Determinazione della loro cronologia mediante l'analisi dei ritratti*, Roma, 1949; H. Lecerq, *Sarcophages*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XV, I, Paris, 1950, col. 778—888; Fr. Gerke, *Die christlichen Sarcophage der vorconstantinischen Zeit*, Berlin, 1940; J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, t. I—IV, Roma, 1929; P. Styger, *Die altchristliche Grabeskunst*, München, 1927; J. P. Kirsch, *Ideengehalt der ältesten sepulchralen Darstellungen in den römischen Katakomben*, în «Römische Quartalschrift», XXXVII (1923), p. 1—20; E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, Paris, 1886.

Chipul Păstorului cel bun, ca simbol al lui Iisus Hristos, se găsește pictat în biserica de la Dura-Europos, în Siria, și în cripta Lucina din catacomba lui Calixt¹⁰⁷.

Imaginea Păstorului cu mielul pe umeri se află de asemenea pe inele, medaloane, lămpi, cupe de băut și alte podoabe și obiecte. Cu toate afirmațiile făcute chiar și de unii dintre Părinții și scriitorii Bisericii, că Hristos era urit la chip, El este înfățișat de pictori, chiar de la început, în faza simbolică, cu un chip idealizat, ca un tânăr fără barbă, de frumusețe deosebită. Începînd din secolul al III-lea, cînd apare faza portretistică, chipul Domnului Hristos se apropie tot mai mult de chipul presupus real. Hristos trebuia să întrupeze în persoana Sa frumusețea fizică și morală desăvîrșită. După cum păgînii aplicau acest ideal zeului Apollo, creștinii îl aplicau lui Hristos. În icoanele zugrăvite ale lui Iisus Hristos trebuie să vedem mai puțin aspectul adevărat al Mîntuitorului, ci mai mult ideea pe care și-au făcut-o primii pictori creștini despre El.

Părinții și scriitorii Bisericii, precum și unele acte martirice vechi, vorbesc despre Mîntuitorul ca despre Păstorul cel bun. Astfel, Sfîntul Policarp, episcopul Smirnei, numește pe Domnul Hristos «Mîntuitorul sufletelor noastre, călăuzitorul trupurilor și Păstorul Bisericii Universale în toată lumea» (καὶ ποιμένα τῆς κατὰ τῆν οἰκουμένην καθολικῆς ἑκκλησίας)¹⁰⁸.

Sfînta mucenică Perpetua, care a suferit martiriul sub împăratul Septimiu Sever (193—211) la Cartagina, în Africa, în ziua de 7 martie 203, împreună cu Sfînta Felicitas și alți patru creștini, povestind vedeniile ei, scrie astfel: «Și am văzut o grădină imensă, iar în mijlocul ei stînd un om bătrîn, cu perii albi, în haină de păstor» (*in habitu pastoris*)¹⁰⁹. Aici apare în chipul păstorului chiar Dumnezeu-Tatăl.

Tertulian amintește de chipul Păstorului cel bun, ca simbol al Mîntuitorului, pictat pe cupele de băut, pe care unii creștini le întrebuițau la sărbători și solemnități. El le atrage atenția să nu imite prin această practică unele obiceiuri păgîne¹¹⁰. În lucrarea *De pudicitia*, Tertulian scrie: «Spune-mi, nu este întreg neamul omenesc o singură turmă a lui Dumnezeu? Nu este oare același Dumnezeu, Domn și Păstor al

107. P. du Bourguet, *La peinture paléo-chrétienne*, Amsterdam et Paris, 1965, p. 14 și 27—30; Th. Klauser, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, VII, 16: *Noch einmal zur heidnischen Herkunft des Bildmotivs der Orans und des Schaftträgers*, în «Jahrbuch für Antike und Christentum» VII, Münster in Westphalen, 1964, p. 67—76; L. Réau, *op. cit.*, II. *Nouveau Testament*, p. 32—35; Joh. Quasten, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufkirtgen des Ostens und des Westens*, în «Piscicult», Münster im Westphalen, 1939, p. 220—244; Idem, *Der Gute Hirt in frühchristlicher Totenkulturgie und Grabes* în «Miscellanea in honorem Giovan Marcato», I, Studii i testi, nr. 121, Cită de Vaticano, 1946, p. 37 ș.u.; Idem *Der gute Hirt in helenistischen und frühchristlichen Logostheologie*: Heilige Ueberlieferung, J. Herwegen dargeboten, 1938, p. 51—53; W. Jost, *Poimen — Das Bild von Hirten*, Giessen, 1939; H. Leclercq, *Pasteur (Bon)*, în *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Lit.*, XII, 2, Paris, 1938, col. 2272—2290; L. Glausnitzer, *Die Hirtenbilder in der altchristlichen Kunst*, Halle, 1904; H. Bergner, *Der Gute Hirt in der altchristlichen Kunst*, Berlin, 1891; R. Grousset, *Le bon Pasteur et les scènes pastorales dans la sculpture funéraire des chrétiens*, în «Mélanges d'archéologie chrétienne et d'histoire», t. V, (1885), p. 161—180.

108. *Martiriul Sfîntului Policarp*, 19, 2, ed. G. Rauschen (*Florilegium Patristicum*, fasc. I), *Monumenta aevi apostolici*, Bonnae, 1914, p. 58; R. Knopf — G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, dritte Auflage, Tübingen, 1929, p. 7.

109. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Latine et Graece, IV, 2, ed. I.M.I. van Beek (*Florilegium Patristicum*, fasc. XLIII), Bonnae, 1938, p. 20.

110. Tertulian, *De pudicitia*, 10, 13, ed. G. Rauschen (*Florilegium Patristicum*, fasc. X), Bonnae, 1915, p. 57: *pastor, quem in calice depingis...*; H. Leclercq, *Perpétue et Félicité (Saintes)*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIV, 1, col. 393—414.

tuturor neamurilor?... Într-adevăr, lumea aceasta întreagă este o singură casă pentru toți»¹¹¹.

Istoricul Eusebiu de Cezareea (+ 340) relatează că pe fîntinile din mijlocul Constantinopolului se găseau icoane ale Păstorului cel bun și chipul lui Daniil în groapa leilor, făcute din aur și aramă¹¹².

Păstorul cel bun a însemnat, după cazuri, pe Hristos propovăduind învățătura Sa, pe Hristos în suferință purtînd pe umerii Săi omenirea ca pe un miel, spre a o conduce la mîntuire, învierea, sau și alte semnificații.

Chipul Domnului Hristos sub înfățișarea Păstorului cel bun, sau Hristos cu oaia pe umeri, este asociat uneori în picturile din catacombe, începînd din secolul al II-lea, cu chipul orantei sau rugătoarei (orans). Ea este reprezentată ca o femeie îmbrăcată în haine lungi, cu voal pe cap, cu brațele întinse simetric în atitudine de rugăciune, cu palmele mîinilor întoarse în afară. Pe unele fresce apar și oranți.

După opinia celor mai mulți arheologi și istorici, oranta sau rugătoarea și orantul simbolizau sufletul celui decedat sau celei decedate — ψυχή sau anima, în momentul în care acesta părăsește trupul, deoarece chipuri de orante și oranți se găsesc pe epitafele puse deasupra locurilor în care sînt înmormîntați copii decedați în vîrstă fragedă. Figuri de orante și oranți se găsesc, de asemenea, pe basoreliefurile sarcofagelor și pe picturile din camerele funerare ale catacombelor, începînd din secolul al II-lea pînă în secolul al IV-lea.

Alteori oranta sau orantul simbolizează imaginea alegorică a rugăciunii, sau sufletul în rugăciune.

În cripta Lucinei, care există din prima jumătate a secolului al II-lea, scena lui Daniil în groapa leilor apare înconjurată de figura orantei sau rugătoarei și a Păstorului cel bun.

Chipul orantei apare, de asemenea, în catacomba lui Giordani și în catacomba Priscillei. În cubiculum, numit «velatio», din catacomba Priscillei, apare chipul unei orante numită «Dona velata», între un magistru învățînd doi bărbați, care poate fi Domnul Hristos sau un Apostol, și o femeie cu un prunc în brațe, care poate fi Maica Domnului sau chipul unei femei decedate.

Cu timpul, orantul sau oranta au trecut de la limita alegoriei și simbolului și au ajuns să reprezinte chiar portretul real al defunctului sau defunctei, în locul unui chip impersonal sau convențional. Formele abstracte de la început se șterg pe etape pentru a se apropia cît mai mult de trăsăturile persoanei din viață. Acest fapt a contribuit în mare măsură la dezvoltarea cultului sfinților. Astfel, pe o frescă din secolul al III-lea din cimitirul Domitillei se află chipul martirei Petronilla, care duce la cer sufletul Venerandei, reprezentată ca orantă.

În cimitirul lui Calixt, se află zugrăviți într-o sală funerară, care datează din anii 308—309, cinci oranți. În Coemeterium Majus se află o orantă și doi oranți. Oranta pictată cu mare grijă în secolul al IV-lea redă o figură aproape reală, purtînd în brațe un copil, care poate fi sfința Fecioară Maria cu pruncul Iisus, sau mai curînd o femeie oarecare decedată, cu copilul ei. Chipul unei orante se găsește și în catacomba lui Trason¹¹³.

111. Tertulian, *Des pudicitia*, 7, 6 și 11, ed. G. Rauschen, p. 46 și 47.

112. Eusebiu de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, III, 49, ed. Ivar Heikel, în «Griech. chr. Schriftst.», d. e. drei Jahrhunderten, Bd. 7, Berlin, 1902, p. 98; Ph. Sherrard, *Constantinople. Iconography of a sacred City*, London, 1965.

113. A. Grabar. *Le premier art chrétien*, p. 67, 100, 107, 116—121, 126, 130, 137, 142, 211—212; V. Vătășianu, *Considérations sur l'origine et la signification de l'Orant*, în «Actes du VI-e Congrès

Mintuitorul mai este înfățișat în picturile din catacombe și din primele case de rugăciune și biserici creștine, fie cele subterane, fie cele de la suprafața pământului, în chipul semănătorului care seamănă sămînța sa (Matei XIII, 3—23; Marcu IV, 3—20; Luca VIII, 5—15), adică învățătura creștină¹¹⁴, în chipul cirmaciului de corabie, care salvează pe Apostoli, potolind vîntul și valorile Mării Tiberiadei, sau mergînd pe valorile Mării Tiberiadei, întinzînd mina lui Petru, care se afunda în valuri (Matei XIV, 24—33; Marcu VI, 45—50; Luca VIII, 22—25; Ioan VI, 16—21), ca vier și învățător în mijlocul Apostolilor, cum apare în catacomba Domitillei, ca rugător, ca făcător de minuni și chiar în chipul cîntărețului Orfeu.

Chipul Domnului Iisus Hristos s-a păstrat, de la sfîrșitul secolului al III-lea, într-un medalion frescă, în catacomba Domitillei, care se pare că reprezintă un chip consacrat cu mult înainte. În această frescă, figura lui Iisus apare puțin ovală, cu o expresie blîndă și comunicativă. Părul apare desfăcut pe creștet, întins și revărsat pe umeri, mustața netunsă se împreună cu o barbă scurtă, puțin despicață jos la mijloc¹¹⁵. Se recunoaște în acest portret influența Orientului, fără să se poată preciza timpul cînd a apărut primul model.

Un portret asemănător cu acesta și din același izvor oriental este și chipul lui Iisus din catacomba Comodillei și din catacomba lui Pontian din Roma, existent din ultimii douăzeci de ani ai secolului al IV-lea. Părul, despicaț la mijloc, acoperă urechile și se adună ușor spre spate, umerii rămînd liberi. Chipul, bine conturat, exprimă energie și comunicativitate¹¹⁶.

Cu aceste chipuri, îndeosebi cu cel din catacomba Domitillei, se aseamănă capul sculptat, presupus a fi al lui Iisus, descoperit în anul 1905 la Ierusalim, cumpărat de un negustor grec și vîndut Pinacotecii din München. Unii critici de artă, între aceștia Adolf Furtwängler, sînt de părere că acest cap sculptat este o creație elenistică din primii 35 de ani ai erei creștine¹¹⁷.

Icoana Domnului Hristos apare, de asemenea, pe unele picturi care înfățișează unele dintre minunile Sale ca: prefacerea apei în vin la nunta din Cana Galileei (Ioan II, 1—11)¹¹⁸; vindecarea unui lepros (Matei VIII, 1—4; Marcu II, 40—45; Luca V, 12—14)¹¹⁹; vindecarea slăbănogului din Capernaum (Matei IX, 2—7; Marcu II,

International d'Études byzantines», II, Paris, 1951, p. 397—401; H. Leclercq, *Orant, Orante*. în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XII, 2, Paris, 1936, col. 2291—2322; Idem, *Ame*, ibidem, t. I, I, Paris, 1924, col. 1470—1554; Idem, *Daniel*, ibidem, t. IV, Paris, 1920, col. 221—248; L. Bréhier; *L'art chrétien*, p. 35, fig. 8, 39, 47; F. Josi, *Le pitture rinvenute nel cimiterio dei Giordani*, în «Rivista di Archeologia cristiana», V (1928), p. 167—227; W. Neuss, *Die Oranten in der altchristlichen Kunst* Festschrift Clemen, Düsseldorf, 1926, p. 130—149; J. Wilpert, *Pitture delle catacombe*, planșa 25. Pentru chipurile de oranți și orante de pe sarcofage vezi: F. Gerke, *Die christlichen Sarkophagen der vorkonstantinischen Zeit*, în «Jahrbuch des Instituts», Supliment XI, Berlin, 1940; G. Jebelev, *Oranta. K. voprosu o vozniknovenii tipa* (Oranta. Cu privire la originea tipului), în «Seminarium Kondakovianum», t. I, Praga, 1927, p. 1—7.

114. H. Leclercq, *Agricoles (Classes) pour Semeur*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, I, col. 1027—1036.

115. A. Grabar, *Le premier art chrétien*, p. 217; Fr. Walter, *Wie sah Christus aus.* München, 1930, p. 17—22; N. I. Ștefănescu, *Chipul lui Iisus*, în «Studii Teologice», XII (1960), nr. 1—2, p. 36—37.

116. A. Grabar, *Le premier art chrétien*, p. 216; Fr. Walter, *op. cit.*, p. 24; N. I. Ștefănescu, *art. cit.*, p. 38. 117. Fr. Walter, *op. cit.*, p. 20 și 23.

118. P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 27—28; A. Grabar, *Les sujets bibliques au service de l'iconographie chrétienne* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 10), Spoleto, 1963, p. 387—411; H. Leclercq, *Cana (Miracle de)*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. II, 2, Paris, 1910, col. 1802—1819.

119. H. Leclercq, *Lèpre*, ibidem, t. III, 2, p. 2578—2590.

1—12; Luca V, 18—26), care se găsește în cimitirul Sfinților Petru și Marcelin¹²⁰; femeia vindecată de curgerea singelui (Matei IX, 20—22; Marcu V, 25—34; Luca VIII, 43—48), care apare în catacomba din cimitirul lui Pretextat, stînd în genunchi, în urma a doi Apostoli și se atinge sfîoasă, dar cu încredere, de haina Domnului Hristos¹²¹; înmulțirea piinilor în pustie (Matei XIV, 14—20; XV, 32—38; Marcu VI, 34—44; Luca IX, 12—17; Ioan VI, 5—14). Cei cinci mii de oameni sînt înfățișați de obicei pe picturile din catacombe prin șapte persoane sau mai multe, șezînd pe un scaun semicircular, în jurul unei mese pe care se află cinci pîini și doi pești, precum și cele douăsprezece coșuri de firimituri, despre care vorbesc Sfintele Evanghelii. Uneori minunea înmulțirii piinilor este asociată cu Sfînta Euharistie. Mai mulți pești puși alături de coșurile de pîine simbolizează Cina euharistică, prin care creștinii dobîndesc comuniunea cu Hristos¹²².

Chipul Mîntuitorului apare, de asemenea, în scena minunii vindecării orbului din naștere (Ioan IX, 1—38)¹²³ precum și la învierea lui Lazăr din morți (Ioan XI, 1—45), în care Lazăr apare zugrăvit înfășurat în giulgiurile sale, ieșînd din mormînt. Sensul acestei minuni reamintește învățătura creștină despre învierea morților, mîntuirea lumii prin Hristos și moștenirea vieții de veci¹²⁴.

Domnul Iisus Hristos apare înfățișat și sub chipul cîntărețului Orfeu. După legenda care circula în lumea greacă, Orfeu, fiul muzei Calliope, muzicant deosebit de talentat, stabilit la Pieria, în Macedonia, cînta așa de frumos din liră încît femece și îmblînzea pe toți, chiar și animalele cele mai sălbatice, fiind atrase de sunetele armonioase ale fermecătoarei sale lire.

Chipul lui Orfeu de pe frescele din catacombe reprezintă pe Hristos, care, prin frumusețea învățăturilor Sale, atrage și îmblînzește inimile cele mai împietrite. Orfeu este pictat de la sfîrșitul secolului al II-lea, pe plafonul catacombei Domitillei, șezînd pe o stîncă și cîntînd din liră. El apare de asemenea ca prototip al lui Hristos, în catacomba Priscillei și în catacomba lui Calixt, în secolul al III-lea. În această din urmă catacombă, Orfeu are la picioarele lui ciinele și iedul, iar pe copacii din apropiere din dreapta și din stînga se află doi porumbei, simbolul păcii și al bunei-voiri între oameni¹²⁵.

120. Idem, *Paralitique*, ibidem, t. XIII, 2, Paris, 1938, col. 1615—1626.

121. A. Grabar *Le premier art. chrétien...*, p. 58; H. Leclercq, *Hémorroïsse*, în *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, t. VI, 2, Paris, 1925, col. 2200—2209.

122. G. Schiller, *op. cit.*, Bd. I, p. 173—174; K. Wessel, *Abendmahl und Apostolkommunion*, Recklinghausen, 1961; Idem, *Abendmahl*, în «Reallexikon für byz. Kunst.», Lief. I, Stuttgart, 1963, p. 1—11; Idem, *Apostelkommunion* ibidem, Lief. 2, Stuttgart, 1963, p. 239—245; G. Agnello, *Motivi eucaristici nella iconografia paleocristiana della Sicilia*, în «Convivium Dominicanum» (Studi sull' Eucaristia nei Padri della Chiesa antica et miscellanea patristica), Catania, 1959, p. 15—34; H. Leclercq, *Pain, Multiplication des pains*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. III, 1, Paris, 1937, col. 436—461; Idem, *Agape*, ibidem, t. I, 1, col. 775—848; Pr. Victor N. Popescu, *Simboalele euharistice în frescele din catacombe s.c. I—III*, București, 1937; W. B. Frankland, *The early Eucharist* (A. D. 30—180), London, 1902; J. F. Keating, *The agape and the Eucharist in the early Church*, London, 1901; J. Wilpert, *Fractio panis, La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique a la Cappella Graeca*, Paris, 1896.

123. H. Leclercq *Aveugles* (Miracles des), în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 2, Paris, 1924, col. 3230—3234.

124. Idem, *Lazar*, ibidem, t. VIII, 2, Paris, 1929, col. 2009—2086; G. Schiller, *op. cit.*, Bd. I, p. 189—190.

125. K. Goldammer, *Christus Orpheus*, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 74 (1963), p. 217—243; H. Leclercq, *Orphée*, în «Dict. d'Archéol. et de Lit.», t. XII, 2, Paris, 1936, col. 2735—2755; Jean Coman, *Orphée civilisateur de l'humanité*, Paris, 1939; M. de Fraipont, *Orphée aux catacombes. Etudes d'archéologie chrétienne*, Tournai, 1935; A. Boulanger, *Orphée, Rapports*

Comparații dintre Orfeu și Hristos, «care s-a arătat ca un muzicant prin înțelepciunea lirei Sale»¹²⁶, o face și istoricul Eusebiu de Cezareea.

În picturile din catacombe și din primele case de rugăciune și biserici sînt înfățișate, de asemenea, și alte scene și evenimente din viața Mîntuitorului, începînd de la Bunavestire pînă la înălțarea Sa la ceruri.

Dintre acestea, mai frecvente sînt următoarele :

Bunavestire (Luca I, 26—56), ale cărei urme urcă pînă în secolul al II-lea, se află în catacomba Priscillei. Sfînta Fecioară Maria stă pe un scaun cu rezemătoare înaltă și privește pe îngerul Gavriil, care se află în fața ei, îmbrăcat într-o haină lungă, fără aripi, cu mîna dreaptă întinsă spre Fecioara¹²⁷. *Nașterea cea mai presus de fire a Domnului Hristos* din Sfînta Fecioară Maria împreună cu *închinarea magilor* (Matei I, 18—25; II, 1—12; Luca II, 1—20), care oferă darurile lor pruncului Iisus, expresie a recunoașterii Dumnezeirii Lui, se află pe fresca din catacomba lui Calixt, în Cappella Graeca, în catacomba Priscillei, în catacomba Domitillei și în catacomba din cimitirul lui Petru și Marcelin, primul exorcist, al doilea preot, și în catacomba din Coemeterium Majus.

În catacomba Domitillei se află zugrăvit pentru prima dată *chipul Sfintei Fecioare Maria cu pruncul Iisus în brațele Sale*. Pe alte fresce, *Născătoarea de Dumnezeu* este pictată ca *împărăteasă a cerului*, ținînd în brațele Sale pe Fiul ei cel Unul-Născut, Domnul Hristos, icoană care s-a impus apoi în iconografia creștină. Sfînta Fecioară Maria e zugrăvită pe frescele din catacombe fără acoperămînt sau voal, după tradiția romană, căci la romani fecioarele erau fără acoperămînt¹²⁸.

de l'orphisme et du christianisme, Paris, 1925; O. Grupp, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, in Roscher Lex. 3, I, 1202—1207; R. Eisler, *Orpheus the fisher*, London, 1921; A. Hausner, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen*, Kassel, 1893; P. Knopp, *Ueber Orpheusdarstellungen*, Tübingen, 1895; E. Meas, *Orpheus Untersuchungen zur griechischen christlichen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München, 1895.

Pentru influența artei greco-romane asupra artei creștine să se vadă: R. Bianchi-Bandinelli, *Continuità ellenistica nella pittura dell'eta medio e tardo-romano*, în «Rivista dell' Instituto Nazionale d' Archeologia e Storia dell'Arte». 1953, p. 1—85; J. Strzygowski, *Spuren indogermantischen Glaubens in der bildenden Kunst*, Heidelberg, 1936; Max Dvorak, *Katakombenmalereien, Die Anfänger der christlicher Kunst*, (Kunstgeschichte als Geistesgeschichte), München, 1924; W. Rothes, *Heidnisches in altchristlicher Kunst und Symbolik*, in «Festgabe Albert Ehrhard», Bonn und Leipzig, 1922, p. 381—406.

126. Eusebiu de Cezareea, *Cuvînt de laudă la treizeci de ani de domnie ai împăratului Constantin*, 14, 4, ed. Ivar A. Heikel. în «Griech. Christlich. Schriftstel.», Bd. VII, Leipzig, 1902, p. 212.

127. G. Schiller, *op. cit.*, Bd. I, p. 41—45; H. Leclercq, *Annonciation dans l'art*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 2, col. 2255—2267; Idem, *Isaie*, ibidem, t. VII, 2, Paris, 1927, col. 1577—1582; J. H. Lietzmann, *Histoire de l'Eglise ancienne*, t. II, p. 146; L. Réau, *op. cit.*, II. — *Nouveau Testament*, p. 171—191; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 43.

128. P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 24—25; L. Réau, *op. cit.*, II. — *Nouveau Testament*, p. 53—128; 213—255; H. Petzold, *Zum Fest der Christgeburt und seiner Ikonographie*, în «Kyrios», 5 (1965), p. 193—203; J. Lafontaine-Desogne, *Iconographie de l'Enfance de la Vierge dans l'empire byzantin et en Occident*, 2 vol., Bruxelles 1961; W. Dellus, *Geschichte der Marienverehrung*, München, 1963, p. 11—103; K. Wessel, *Anbetung der Magier und Hirten*, în «Reallexikon zur byz. Kunst», Lief. 1, Stuttgart, 1963, p. 148—154; G. Ristow, *Die Geburt Christi in den frühchristlichen und byzantinisch-ostkirchlichen Kunst*, Recklinghausen, 1963; H. Leclercq, *Nativité de Jésus*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XII, 1, Paris, 1935, col. 905—958; Idem, *Mages*, ibidem, t. X, 1, Paris, 1931; col. 980—1067; Idem, *Marie. Mère de Dieu*, ibidem, t. X, 2, Paris, 1932, *Nativité*, col. 1994—1995; *Adoration des bergers et des mages*, col. 1995—1999; Idem, *Famille (Sainte)*, ibidem, t. V, 1, Paris, 1922, col. 1102—1107; L. Uspenski, *Icoana Nașterii lui Hristos*, trad. de Pr. P. Mihail din «Messager de l'Exarchat de Patriarhie Russe en Europe Occidentale», 1950, nr. 5, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 9—12, p. 688—693; G.-A. Wellen, *Theotokos. Eine ikonographische*

Desigur iconografia Sfintei Fecioare Maria, ca și a Domnului Iisus Hristos, este convențională, nu reală. Fericitul Augustin afirmă că «noi nu cunoaștem chipul Fecioarei Maria»¹²⁹. Ca Născătoare a Fiului lui Dumnezeu, pictorii s-au întrecut s-o zugrăvească în cele mai alese, nobile și distinse trăsături, ca pe cea mai frumoasă și desăvârșită dintre fecioare din punct de vedere fizic și moral, chipul ei iradiind de bunătațe, iubire, curăție a inimii, resemnare în fața jertfei mîntuitoare a Prea iubitului ei Fiu, înțelegere și bucurie față de înalta și dumnezeiasca Lui misiune.

Botezul Domnului sau Arătarea Domnului — Epifania (Matei III, 13—17; Marcu, IX, 9—11; Luca III, 21—22) apare în cripta Lucinei, în Camerele Tainelor din catacomba Lucinei din cimitirul papei Calixt. Aci, Domnul Hristos este înfățișat în chipul unui tânăr; Sfîntul Ioan Botezătorul, îmbrăcat într-o haină scurtă, îi toarnă apă pe cap, în timp ce pe cer zboară un porumbel, simbolul Duhului Sfînt, purtînd o ramură de aur¹³⁰.

Botezul lui Hristos în apele Iordanului e prototipul botezului creștin. El apare și în catacomba lui Petru și Marcelin din Roma. Reprezîntările sacramentale sînt foarte frecvente în primele picturi, ca de exemplu botezul eunucului din Etiopia, funcționar al reginei Candacia, catehizat și botezat de diaconul Filip în drumul de la Ierusalim spre Gaza (Fapte VIII, 26—39)¹³¹. Apare, de asemenea, în frescele din catacombe scena convorbirii lui Iisus cu femeia samarineancă la fîntîna lui Iacov, care cere Mîntuitorului să-I dea apa cea vie, în catacomba lui Pretextat și în catacomba lui Calixt¹³².

Cîna cea de Taină, numită și *Fringerea pîinii*, «Fractio panis», care marchează momentul principal cînd s-a instituit Sfînta Euharistie, apare în Cappella Graeca, din catacomba Priscillei. Sfîntii Apostoli sînt reprezîntați prin șase comeseși și o femeie, Maica Domnului, care se află alături de ei. Al șaptelea comeseșean, care reprezîntă pe Domnul Hristos, rupe piinea și o împarte Apostolilor. Pe masă se află doi pești, cinci

Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit, Utrecht-Anvers, 1961; C. Henze, *Lukas der Muttergottesmaler*, Löwen, 1948; G. P. Savin, *Chipul Sfintei Fecioare Maria*, București, 1941; Fr. Cumont, *L'Adoration des Mages et l'art triomphal de Rome*, în «Atti della Pontificia Accademia Romana di archeologia», Serie III, Memorie, S. Roma, 1932, p. 81—105; G. P. Kirsch, *Un gruppo di cripte dipinte inedite del Cimitero dei SS. Pietro e Marcellino*, în «Rivista di Archeologia cristiana», VII (1930), p. 203—234; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 43; N. P. Kondakov, *Ikonoğrafia Bogomateri*, Petrograd, 1914; J. C. Clément, *La représentation de la Madone à travers les âges*, Moulins, 1908; A. Munoz, *Iconografia della Madonna*, Firenze, 1904; F. Noack, *Die Geburt Christi in der bildenden Kunst...*, Darmstadt, 1894; J. Liell, *Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben*, Freiburg, 1867.

129. Fer. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 5, P.L., XLII, 952.

130. G. Schiller, *op. cit.*, Bd. I, p. 142; G. Ristow, *Die Taufe Christi*, Recklinghausen, 1965; E. Pax, *Epiphanie (Christlich)*, în «Realexikon für Antike und Christentum», Bd. V, Stuttgart, 1962, col. 867—909; H. Leclercq, *Baptême de Jésus*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. II, I, Paris, 1925, col. 346—380, indeosebi col. 350—353, figurile 1288, 1289; Idem, *Epiphanie*, ibidem, t. V, I, Paris, 1922, col. 197—201. J. Kosneter, *Die Taufe Jesu*, 1936; B. Bottel, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie*, Löwen, 1932; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 44; G. de Jerphanion, *Epiphanie et Théophanie. Le baptême de Jésus dans la Liturgie et dans l'art chrétien*, în «La voix des monuments», Paris, 1930, p. 165—188, și «Études», 182 (1925), p. 5—25; K. Holl, *Der Ursprung des Epiphaniefestes*, în «Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse», Berlin, 1917, p. 402—438. J. Strzygowski, *Iconographie der Taufe*, München, 1885.

131. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 106; J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, t. I, p. I, ș.u.; J. Lebreton-J. Zeiller, *op. cit.*, t. II, p. 453; F. Gerke, *Die christlichen Sarkophagen der vorconstantinischen Zeit*, în «Jahrbuch des Instituts», Supliment XI, Berlin, 1940.

132. H. Leclercq, *Samaritaine*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XV, I, Paris, 1950, col. 725—734; J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma, 1903, pl. XIX și pl. XXIX, nr. 2.

piini și un pahar sau potir. Șapte coșuri de piine sînt așezate la dreapta și la stînga. Scena apare de asemenea în catacomba Sfîntului Calixt. Scena Cinei celei de Taină este asociată cu minunea înmulțirii piinilor în pustie pe fresca din Cappella Graeca¹³³.

Pe o frescă din Camerele Tainelor din catacomba Lucinei se află înfățișată direct Sfînta Euharistie. Un preot îmbrăcat într-un lung pallium sau stihar întinde mîna asupra ofrandelor, piine și vin, puse pe o masă rotundă cu trei picioare; la dreapta, o femeie, probabil Sfînta Fecioară, ridică brațele spre cer, pentru a se ruga¹³⁴. Reprezentarea Cinei celei de Taină este inspirată în primele picturi după ultima Cină a Domnului Hristos, cu Sfîntii Apostoli, în foisorul dn Ierusalim (Matei XXVI, 20—29; Marcu XIV, 17—25; Luca XIII, 13—20; Ioan XIII, 2, 18—28).

Patimile Domnului Iisus Hristos, înainte de răstignirea Sa pe Cruce, sînt înfățișate în catacomba lui Pretextat. Iisus este pictat încoronat cu spini și bătut cu bice de doi soldați romani¹³⁵.

Scena Învierii Domnului apare pe sarcofagele din sudul Galiei, în secolul al III-lea¹³⁶.

Pentru a pune în lumină credința în învierea morților, creștinii din Biserica primară au adaptat chiar și legenda păgînă a Amorului și Psyché, larg răspîdită în lumea greco-romană, căreia i-au dat un nou simbolism. În sărutul Amorului se vedea simbolul învierii, al vieții și fericirii eterne. Acest subiect se află reproduș de trei ori, la începutul secolului al III-lea, pe pereții vestibulului din catacomba Domitillei¹³⁷.

Înălțarea Mîntuitorului la ceruri apare în picturile din catacomba Sfîntului Ianuarie din Neapole¹³⁸.

Dintre Sfîntii Apostoli, chipul Sfîntului Petru se întîlnește mai des pe sarcofage decît al Sfîntului Pavel. Cea mai veche reprezentare a Sfîntilor Petru și Pavel se află în capela din catacomba Sfîntilor Petru și Marcelin din Roma, primul exorcist, al

133. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 107, 112; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 45—46; H. Leclercq, *Agape*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, col. 797—801, figura 172; L. Réau, *op. cit.*, II, Nouveau Testament, p. 406—426; J. Wilpert, *Fractio panis*, Freiburg, 1895. Altă bibliografie la nota 122.

134. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 46; J. Willpert, *Le pitture delle catacombe romane*, planșa XL, I.

135. G. Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*. Bd. II. *Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh, 1968; J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg im Breisgau 1903, planșa 18; Hans Lietzmann, *Histoire de l'Eglise ancienne*, t. II, p. 146; L. Réau, *op. cit.*, II, Nouveau Testament, p. 462—512; K. Wessel, *Die Kreuzigung*, Recklinghausen, 1966; Idem, *Der Sieg über den Tod, die Passion Christi in der frühchristlichen Kunst des Abendlandes*, Berlin, 1956; A. Saggiolato, *I sarcofagi paleocristiani con scene di passione*, Bologna, 1963; J. Reil, *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi*, Leipzig, 1904; L. Grondjis, *Autour de l'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, Lsiden, 1960.

136. R. Lange, *Die Auferstehung*, Recklinghausen, 1966; F. Rademacher, *Zu den frühesten Darstellungen der Auferstehung Christi*, în «Zeitschrift Kunstgeschichte», 28 (1965), p. 196—224; J. Vilette, *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du 2-e au 7-e siècle*, Paris, 1957; H. Leclercq, *Résurrection du Sauveur*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIV, 2, Paris, 1948, col. 2398—2401.

137. J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, planșa 53; H. Leclercq, *Âme*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, I, col. 1472—1478, figurile 333, 334, 335. L. Bréhier, *L'Art chrétien...*, p. 25.

138. R. Garruci, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, t. II, Prato, 1873, p. 107 și planșa 92, nr. 1; H. Leclercq, *Ascension* (dans l'art), în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 2, col. 2933, fig. 993; L. Réau, *op. cit.*, t. II, «Nouveau Testament», p. 582—590; S. A. Jebelev, *Ikongraphiceskaia shemî Vozneșenia Hristova i istocniki ih vozniknovenia* (Schemele

doilea preot. Sfinții Petru și Pavel poartă sandale, tunică și paliu, iar între ei se află chipul Domnului Hristos, binecuvîntînd și ținînd o carte în mînă¹³⁹.

În cimitirul Sfintei Agnes, Sfinții Petru și Pavel sînt înfățișați purtînd aureole¹⁴⁰. În cimitirul Domitillei, s-au găsit pe medaliile chipurile Sfinților Apostoli Petru și Pavel¹⁴¹. Într-un desen de pe un mozaic din biserica Sfîntul Teodor din Roma, din secolul al IV-lea, este înfățișat Domnul Hristos tronînd pe globul lumii, ceea ce simbolizează răspîndirea învățăturii creștine peste tot pămîntul. Mintuitorul binecuvîntează cu mîna dreaptă, iar în stînga ține un toiag cu cruce în vîrf, care se prelungește pînă la nimbul din jurul capului. La dreapta și la stînga lui se află cite doi sfinți, între care se recunosc Sfîntul Petru și Pavel, unul într-o parte și altul în cealaltă. Sfîntul Petru ține în mîna dreaptă o cheie, iar Sfîntul Pavel un sul înfășurat, care cuprinde Legea și Evanghelia¹⁴².

De asemenea, pe un mozaic din biserica Sfîntul Laurențiu din Roma, ridicată de Constantin cel Mare, Iisus este înfățișat îmbrăcat în tunică și paliu de culoare albă, cu dungi purpurii, șezînd pe globul pămîntesc, binecuvîntînd cu dreapta, iar în mîna stîngă avînd un toiag cu «cruce în vîrf». În jurul Său se află șase Apostoli: trei de o parte și trei de alta, între ei Sfinții Petru și Pavel, unul la dreapta și altul la stînga, ambii avînd aureole în jurul capului. Petru ține în mîna dreaptă un toiag cu cruce și două chei, prinse într-o verigă, iar Sfîntul Pavel ține în mînă un sul înfășurat¹⁴³.

Alteori Sfîntul Petru e zugrăvit într-o casă, șezînd pe un scaun, arătînd cu o mînă picioarele lui și pe cealaltă ținînd-o la cap, iar Domnul Hristos stă în fața lui în genunchi, cu haina de deasupra scoasă și incins cu un șorț (fofă). Alături de ei se află un lighean cu apă și un ibric. În scenă apar și ceilalți Apostoli, unii stînd de vorbă între ei, iar alții încercînd să-și dezlege încălțămîntea, pregătindu-se pentru spălarea picioarelor.

În evoluția în timp a acestei scene s-au dezvoltat două tipuri — *tipul elenistic*, care se găsește pe sarcofagele din secolele al III-lea și al IV-lea din Roma și Galia, în care se remarcă gestul de protest al Apostolului Petru, care nu consimte ca Mîn-

iconografice ale înălțării lui Hristos și izvoarele originii lor), în «Recueil d'études dédiés à la mémoire de N. P. Kondakov». Prague, 1926. p. 1—18.

Pentru persoanele și scenele din Noul Testament aflate pe یرهcele catacombelor, bune informații dau și următorii: P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 27—30; G. de Jerphanion, *Le développement iconographique de l'art chrétien*, în «La voix des monuments», p. 36—40; H. Leclercq, *Jésus-Christ*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. VII, 2, col. 2400—2468; L. Réau, *op. cit.*, t. II, p. 538—590; G. Stuhliath, *Die «ältesten Porträts» Christi und der Apostel*, 1918; P. Marangé, *Jésus Christ dans les peintures des catacombes*, în «Parallelen», 55 (1932), nr. 3.

139. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 213; Le De Bruyne, *L'iconographie des apôtres Pierre et Paul dans une lumière nouvelle*, în «Saecularia Petri et Paoli», Cité du Vatican, 1969, p. 241—323; K. Wessel, *Apostel*, în «Realexikon zur byz. Kunst», Lfg. 2, Stuttgart, 1963, p. 227—239; E. Vulpe, *Pietro e Paolo*, în «Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale», t. 6, Roma, 1965, p. 162—167; M. Sotomayor, *S. Pedro en la iconografía paleocristiana*, Granada, 1962; Oskar Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst*, Bd. I Berlin, 1916, p. 90, fig. 72; L. Réau, *op. cit.*, t. III, «Iconographie des saints», P-Z, Paris, 1959, Paul de Tarse, p. 1034—1050; Prof. V. Brătulescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie*, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 5—6, p. 331; Prof. I. D. Ștefănescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 4—6, p. 328—332.

140. R. Garruci, *op. cit.*, t. II, p. 70—71 și planșa 67, fig. 1; V. Brătulescu, *art. cit.*, p. 381; Sever Mureșanu, *Iconografia creștină occidentală și orientală*, București, 1893, p. 275.

141. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 47.

142. R. Garruci, *op. cit.*, t. IV, Prato, 1877, p. 59—61 și planșa 252, fig. 3; V. Brătulescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie...*, p. 381; S. Mureșanu, *op. cit.*, p. 275.

143. R. Garruci, *op. cit.*, t. IV, p. 83—85 și planșa 271; V. Brătulescu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel în iconografie...*, p. 381; S. Mureșanu, *op. cit.*, p. 275—276.

tuitorul să-i spele picioarele (Ioan XII, 8) și tipul *capadocian*, fixat în secolele al VI-lea pînă în al X-lea în care Petru protestează, dar consimte ca Iisus să-i spele picioarele (Ioan XIII, 9). După tipul capadocian s-a dezvoltat în secolele al XI-lea și al XII-lea lipul bizantin, care a trecut apoi la popoarele ortodoxe din sud-estul Europei¹⁴⁴.

În unele picturi, Sfîntul Petru apare în scena botezului sutașului Corneliu, în altele, el poartă pe umeri o oaie, ca și Domnul Hristos, fiind înconjurat de alți păstori, adică de ceilalți Apostoli.

De la începutul secolului al III-lea, temele iconografice referitoare la Sfîntul Petru sînt aproape tot atît de numeroase ca și cele hristologice. Alte cicluri iconografice sînt consacrate Sfîntilor Apostoli Pavel, Toma ș.a.¹⁴⁵.

În 1955 s-a descoperit la Roma pe via Latina un ipogeu (mormînt subteran), care a servit ca mausoleu particular la jumătatea secolului al IV-lea, de o valoare artistică excepțională, atît pentru arta creștină începătoare cît și pentru arta necreștină. Cercetările și aprecierile critice asupra acestui important monument s-au publicat în 1962. Nu se cunoaște numele proprietarului mausoleului și nici data exactă cînd a fost construit. Majoritatea celor îngropați în acest ipogeu erau creștini, iar un număr mai mic, păgîni. De aceea pe pereții lui se află atît picturi creștine, cît și picturi necreștine. Ca realizare artistică, ele depășesc cu mult frescele din catacombe.

În cele mai multe săli, mici sau mari, predomină picturile creștine. În genere, predomină scenele și episoadele care fac parte din ciclul mîntuirii din Vechiul și Noul Testament, ca: potopul lui Noe, Abesalon spînzurat, scara lui Iacov, cei trei tineri primii de Avraam la stejarul din Mamvri, Iacov binecuvîntînd pe fiii săi Efreem și Manase, visul lui Iosif, trecerea minunată a iudeilor prin Marea Roșie, înălțarea proorocului Ilie la cer, jertfa lui Isaac, Balaam și ingerul care-i ține calea ș.a.

Subiectele din Evanghelie sînt mai rare. Între ele apare chipul Domnului Hristos învățînd în mijlocul Apostolilor, sau chipul Mîntuitorului numai între Sfînții Apostoli Petru și Pavel. Apar, de asemenea, învierea lui Lazăr și alte scene.

Din filozofia păgînă, apar chipul lui Aristotel în mijlocul discipolilor săi ș.a.

Picturile creștine descoperite în 1955 în ipogeu de pe via Latina din Roma sînt o mărturie certă că ne aflăm în fața unei arte creștine care dispunea de un repertoriu iconografic excepțional de bogat. După cercetările făcute, inspirația sa derivă din manuscrise și din pictura bisericilor de la suprafața pămîntului, azi dispărute¹⁴⁶ bis.

144. P. Testini, *Gli apostoli Pietro e Paolo nella più antica iconografia cristiana* (Studi Petriani), Roma, Ist. di Studi Romani, Ed. 1968, p. 103—130; G. Schiller, *op. cit.*, B. II, p. 53—54; M. Sotomayor, *S. Pietro nell'iconografia paleocristiana*, în «La civiltà cattolica», III (Roma, 1967), p. 237—245; H. Giess, *Die Darstellung der Fusswaschung Christi in den Kunstwerken des 4—12. Jahrhunderts*, Frankfurt, 1962; K. Wessel, *Apostel*, în «Reallexikon zur byz. Kunst», Lief. 2, Stuttgart, 1963, p. 227—239; Idem, *Andreas*, ibidem, Lief. 1, Stuttgart, 1963, p. 154—156; V. Brătulescu, *Sfînții Apostoli Petru și Pavel în iconografie...*, p. 375; G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles, 2^e éd.*, Paris, 1960, p. 310, fig. 296, 297, 298; p. 313, fig. 299, 300, 301, 302, și p. 314—315; Ghenadie Enăceanu, Episcop al Rîmnicului, *Iconografia. Artă de a zugrăvi templele și icoanele bisericilor*, București, 1891, p. 132—133.

145. L. Réau, *op. cit.*, t. III. *Iconographie des saints*, III, P-Z. *Pierre*, p. 1076—1100; H. Lecerq, *Pierre (Saint)*. *Iconographie de saint Pierre*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIV, 1, col. 935—981; Idem, *Paul (Saint)*. *Monuments figurés*, ibidem, t. XIII, 2, col. 2694—2699; Ben Zimerman, *Apôtres (Origine du culte des saints)*, ibidem, t. I, 2, col. 2631—2635; J. Lebreton et J. Zeiller, *op. cit.*, t. II, p. 453; G. de Jerphanion, *Quels sont les douze apôtres dans l'iconographie chrétienne*, în «La voix des monuments», p. 189—200 și Paris, 1920; E. von Dobschutz, *Der Apostel Paulus. II. — Seine Stellung in der Kunst*, Halle-a-S., 1928.

146. bis. A. Ferrua, *op. cit.*; F. A. Février, *art. cit.*, p. 1—18; A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 225—235.

2. *Reprezentări de persoane sante și scene din Vechiul Testament.* — Pe frescele din catacombe și în picturile din primele biserici și case de rugăciune și pe sarcofage apar, de asemenea, persoane, scene și evenimente din istoria și Revelația Vechiului Testament. Dintre acestea, mai frecvente sînt următoarele :

Adam și Eva sub pomul oprit și șarpele, adică diavolul, care a ispitit pe Eva în paradis (Fac. III, 16), se găsesc zugrăviți în catacomba «Coemeterium Majus»¹⁴⁶.

Uciderea lui Abel de către fratele său Cain (Fac. IV, 8)¹⁴⁷. Aceste reprezentări au aspect moral-instructiv.

Corabia lui Noe sau Noe în corabie, plutind pe ape, în timpul potopului (Fac., cap. VII și VIII), reprezentată din secolul al II-lea în cimitirul Priscillei, simbolizează Biserica creștină care plutește pe valurile vieții omenești, întocmai ca o corabie¹⁴⁸.

Unele prototipuri simbolizează pe Hristos și faptele Sale referitoare la opera mîntuirii lumii. Astfel sînt : *Jertfa lui Isaac* (Fac. XXII, 1—12), care a fost privită de la începutul creștinismului ca simbol al jertfei Domnului Hristos pe cruce¹⁴⁹.

Moisi care lovește cu toiagul stîncă din care țîșnește apa răcoritoare (Num. XX, 11), simbolizează apa Botezului care curăță de păcate, sau învățătura creștină care răcorește și liniștește sufletele oamenilor¹⁵⁰.

Răbdarea și suferințele lui Iov (cartea Iov), simbolizează chinurile și suferințele Mîntuitorului pentru mîntuirea lumii, în afară de simbolismul lor moral¹⁵¹.

Lupta lui David cu Goliat (I Samuel XVII, 40—51), apare de asemenea pe picturile din catacombe și din primele biserici¹⁵².

Pe aceleași fresce și picturi e reprezentată de asemenea *înlătarea proorocului Iie la cer*, într-un car de foc și cai de foc, înconjurat de un vârtej de vînt (II Regi II, 11)¹⁵³.

Cei trei tineri în cuptorul de foc (Daniil III, 20—26), apar zugrăviți în catacomba Priscillei¹⁵⁴.

146. P. du Bourguet, *op. cit.*, p. 25—27, pentru persoanele din Vechiul Testament ; K. Wessel, *Adam und Eva*, în «Reallexikon zur byz. Kunst.», Lfg. 1, Stuttgart, 1963, p. 40—54 ; H. Leclercq, *Paradis*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XIII, 1, col. 1578—1615 ; Idem, *Genèse*, ibidem, t. VI, 1, col. 909—939 ; Idem, *Adam et Eve*, ibidem I, t. 1, Paris, 1924, col. 509—519 ; Idem, *Eve*, ibidem, t. V, 1 col. 923—938 ; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, *Iconographie de la Bible*. I. Ancien Testament, Paris, 1956, p. 71—93.

147. P. H. Michel, *L'iconographie de Cain et Abel*, în «Cahiers de Civilisation médiévale», I (1958), p. 191—199 ; F. Cabrol, *Abel et Cain, Abel dans la Liturgie*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, col. 61—66 ; L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 93—98.

148. H. Leclercq, *Arche*, în «Dict. d'Archéol. et de Lit.», t. I, 2, col. 2709—2732 ; Idem, *Noe*, ibidem, t. XII, 1, col. 1397—1400 ; J. Fink, *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst*, Münster in Westphalle, 1955.

149. K. Wessel, *Abraham*, în «Reallexikon zur byz. Kunst.», Lfg. 1, Stuttgart, 1963, p. 11—22 ; Isabel Speyart van Woerden, *The Iconography of the Sacrifice of Abraham*, în «Vigiliae Christi», 15 (1961), p. 214—255 ; H. Leclercq, *Abraham, Le sacrifice d'Abraham*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, 1, col. 111—119 ; Idem, *Isaac*, ibidem, t. VII, 2, col. 1553—1577 ; Idem, *Genèse*, ibidem, t. VI, 1 col. 909—939 ; L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 125—143.

150. Idem, *Moïse*, ibidem, t. XI, 1, col. 1648—1689, Idem, *Baguette*, ibidem, II, 1 col. 69—70, fig. 1202. L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 175—218.

151. Idem, *Job*, ibidem, t. VII, 2, col. 2554—2570 ; L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 310—318.

152. G. Wessel, *David*, în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst.», Lfg. 8, Stuttgart, 1966, col. 1145—1161 ; H. Leclercq, *David*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. IV, 1, col. 295—303 ; L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 254—286.

153. Idem, *Elie, Elisée*, ibidem, t. IV, 2, col. 2670—2674 ; L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 347—364.

154. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 43 ; L. Réau, *op. cit.*, I. — Ancien Testament, p. 398—401.

Daniil în groapa leilor (Daniil VI, 16—23) apare în picturile din catacomba Domitillei și în catacomba Giordani¹⁵⁵. În cripta Lucinei, secolul al II-lea, scena cu Daniil în groapa leilor apare înconjurată de chipul orantei sau rugătoarei și al păstorului cel bun care închipuie pe Hristos¹⁵⁶.

Proorocul Iona, care a stat în pîntecele chitului trei zile și trei nopți (Iona, cap. I și II), simbolizează sederea lui Hristos în mormînt. Scena se găsește la Roma în catacomba Sfinților Petru și Marcellin și în Capela Tainelor din catacomba Sfîntului Calixt. O frescă din necropola Bonaria, aproape de orașul Cagliari, în insula Sardinia, a dezvoltat acest subiect în două cicluri: Proorocul Iona e aruncat în valurile înfuriate ale mării, iar chitul stă gata să-l înghită; Iona, ceva mai departe, gol complet, iese din gura chitului. Pe unele fresce apare și ciclul al treilea: profetul Iona se odihnește la umbra unui copac pe tîmful mării¹⁵⁷.

Istoria Suzanei și a celor doi bătrîni, acuzatorii ei mincinoși (Ist. Suzanei, cap. I), este reprezentată în Cappella Graeca din catacomba Priscillei într-o manieră foarte realistă, în trei momente: scena încercării de seducere, în care Suzana apare în centru, cu minile ridicate spre cer; acuzarea ei în fața adunării poporului în Babilon; Suzana și Daniil mulțumind lui Dumnezeu că s-a descoperit adevărul. Scena cu istoria Suzanei simbolizează biruința adevărului și a binelui asupra minciunii, cailomniei și răului¹⁵⁸.

3. *Reprezentările sfinților și ale îngerilor*. — Cultul sfinților a contribuit de asemenea la cultul icoanelor. Aniversarea morții sau a depunerii moaștelor martirului era celebrată anual de creștini. Fiecare Biserică avea lista aniversărilor proprii, martirologiul ei. Cultul sfinților a pregătit și a încurajat cultul moaștelor.

Martiriul Sfîntului Policarp dă informații prețioase despre începutul venerării sfinților. «Ne închinăm lui Hristos, se spune în acest document, pentru că El este Fiul lui Dumnezeu, iar pe martiri îi cinstim după vrednicie, ca pe ucenicii și imitatorii Domnului»¹⁵⁹. După ce trupul Sfîntului Policarp a fost ars, actul său martiric vorbește astfel despre purtarea cucernică a creștinilor față de osemintele sale: «După aceea, noi am strîns osemintele sale, mai valoroase decît pietrele prețioase și mai prețioase decît aurul și le-am depus într-un loc potrivit. Să ne ajute Domnul să ne înfrunim acolo, pe cît se va putea, cu bucurie și mulțumire pentru a celebra aniversarea martiriului său»¹⁶⁰. Ziua muceniei Sfîntului era socotită «ziua nașterii lui» în Domnul — *ἡμέρα γενέθλιος*, dies natalis.

155. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 217; K. Wessel, *Daniel*, în «Reallexikon zur byz. Kunst.», Lfg. I, Stuttgart, 1966, p. 1113—1120; H. Leclercq, *Daniel*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. IV, 1, col. 221—248, Idem, *Ad bestias*, ibidem, t. I, 1, col. 457, fig. 91; L. Réau, *op. cit.*, I. — *Ancien Testament*, p. 403—406.

156. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 105; J. Wilpert, *Pittura delle catacombe*, planșa 25; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 39; p. 35, fig. 8.

157. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 87, 103, 129, 131, 135—137; 143—144; H. Leclercq, *Jonas*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. VII, 2, col. 2572—2631; L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 43; L. Réau, *op. cit.*, I. — *Ancien Testament*, p. 410—419.

158. A. Grabar, *Le premier art chrétien...*, p. 114—115; H. Leclercq, *Cappella Graeca*, în «Dict. d'Archéol. et de Lit.», t. II, 2, col. 2097—2098, figura 2064; L. Réau, *op. cit.*, I. — *Ancien Testament*, p. 393—398.

159. *Martiriul Sfîntului Policarp*, XVIII, 3. ed. G. Rauschen, (*Florilegium Patristicum*, fasc. I), Bonnæ, 1914, p. 56; R. Knopf-G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, dritte Auflage, Tübingen, 1929, p. 6.

160. *Martiriul Sfîntului Policarp*, XVIII, 2—3, ibidem, p. 57; R. Knopf-G. Krüger, *op. cit.*, p. 6.

Creștinii credeau cu fermitate că martirii și sfinții îi ajută totdeauna cu rugăciunile lor pentru a dobîndi mîntuirea. Referitor la aceasta avem mărturia lui Origen, care spune: «Căci, precum am fost răscumpărați prin cinstitul singe al lui Iisus, El «primind un nume mai presus de orice nume», tot așa unii vor fi răscumpărați prin cinstitul singe al martirilor, care s-au înălțat mai presus decît s-au înălțat dreptii, căci aceștia nu și-au vîrsat singele pentru credință»¹⁶¹.

După moartea martirilor, creștinii doreau să facă să dureze la nesfîrșit cuvintele, faptele și chipurile lor. Din a doua jumătate a secolului al III-lea au început să apară chipuri de sfinți zugrăvite.

Tablourile mumiiilor, artă care a cunoscut o mare dezvoltare în Egipt, au jucat și ele un anumit rol în dezvoltarea iconografiei sfinților în secolele al II-lea, al III-lea și al IV-lea, așa cum arată portretele de mumii de la Fayum, din Egipt. De la portretul profan al celor răposați, pus pe mumiiile lor, s-a putut trece ușor la icoana sacrală a martirilor și sfinților. În curînd, tabloul și persoana au fost strîns asociate, iar de la folosirea portretului, ca amintire a celui răposat, s-a trecut la cultul icoanelor. Icoana devine un intermediar între persoana sfîntă și închinătorii ei. Ea este cinstită pentru că reprezintă în mîntea credincioșilor o persoană sfîntă. În mina martirilor și a sfinților s-a pus ca semn distinctiv crucea, pentru a deosebi chipurile lor de un portret profan. Chipurile sfinților erau puse pe locul de înmormîntare sau în apropierea lui, în bisericile zidite pe mormintele lor, numit «martyria», pe ziduri, în case și în biserici. Cele mai vechi biserici din Roma zidite la suprafață s-au numit *tituli*. Ele erau săli fără caracter specific, care făceau parte din marile case particulare. Astfel era în secolul al III-lea *titulus Equitii*, nume dat unei biserici parohiale din Roma, foarte largă, 17,50 × 13,50 m, alături de care s-a construit mai tîrziu basilica S. Martino di Monti. Tertulian amintește că creștinii din timpul său făceau rugăciuni în fiecare an pentru cei morți cu ocazia aniversării nașterii lor spirituale¹⁶².

Printre credincioșii din Siria a apărut credința că puterea spirituală a sfințului este activă în icoana sa¹⁶³. În Biserica Romei erau venerați numeroși sfinți. Chipul sfințului Laurențiu¹⁶⁴, diacon al Bisericii Romei, mort ca martir în 258 sub împăratul Valerian (253—260) și chipul Sfințului Ciprian¹⁶⁵, episcopul Cartaginei, mort ca martir în 258 sub împăratul amintit, s-au găsit zugrăvite pe pahare. De asemenea, chipul sfinței Agnes s-a găsit pe fundul mai multor cupe, începînd din secolul al III-lea¹⁶⁶.

Din a doua jumătate a secolului al II-lea, o dată cu icoanele care înfățișează scene din viața Mîntuitorului și a Sfintei Fecioare Maria, apar și chipurile Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil și ale sfinților îngeri, îngerii, ființe spirituale, numiți de Sfințul Apostol Pavel «duhuri slujitoare» — *λειτουργικά πνεύματα* (Evr. I, 14), erau de obicei zugrăviți în chip de tineri îmbrăcați în haine albe, cu un nimb în jurul

161. Origen. *Indemn la martiriu*, 50 ed. P. Koetschau, în «*Griech. christ. Schrift. d. e. Jahr.*», Bd. I. Leipzig, 1899, p. 46.

162. Tertulian, *De corona militis*, cap. III, p. l., II. 99 A. Pentru basilicile creștine din Roma, vezi: R. Krautheimer, *Corpus Basilicarum Christianorum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma* (sec. IV—IX), vol. I, fasc. IV, Roma, 1953; R. Krautheimer, W. Frankl-S. Corbet, C. B. Chr. R., *Le basiliche paleocristiane di Roma* (sec. IV—IX), vol. II, Città del Vaticano, 1962—1964. Pr. Prof. P. Vintilescu, *Elemente de istoria artei creștine. I. Locașurile de cult*, în «*Biserica Ortodoxă Română*», LXXXIX (1966), nr. 1—2, p. 151—188, în deosebi p. 167.

163. W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei*, Lausanne, 1956, p. 14—16; W. Elliger, *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst*, Leipzig, 1934.

164. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 47; H. Leclercq, *Laurent (Saint)*, în «*Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*», t. VIII, 2, col. 1917—1961.

165. L. Bréhier, *L'art chrétien...*, p. 47.
166. *Ibidem*. Bibliografie pentru cultul martirilor și sfinților: B. Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult und christliche Archäologie*, Köln und Opladen, 1965; Th. Klausner, *Christlicher Mär-*

capului și inaripați, pentru a scoate în relief ideea că ei se pot deplasa cu cea mai mare ușurință în orice loc, pentru a îndeplini hotărârile lui Dumnezeu, după cuvintele Domnului Hristos: «Iată, Eu trimit pe ingerul Meu, înaintea feții Tale» (Matei XI, 10; Maleahi III, 1). Într-adevăr, Sfinții Evangheliști înfățișează pe ingeri în haine albe. Ingerul Domnului care a prăvălit piatra de la mormintul lui Iisus, de care s-au înfrișoșat soldații romani, «avea înfățișarea luminoasă ca fulgerul și îmbrăcămintea lui era albă ca zăpada» (Matei XXVIII, 3). Sfântul Evanghelist Ioan afirmă că a văzut la mormintul Mîntuitorului la Învierea Sa «doi ingeri în veșminte albe» (Ioan XX, 12). Sutașului Corneliu i s-a arătat, înainte de a primi Botezul de la Sfântul Apostol Petru, un inger «în haină albă strălucitoare» (Fapte X, 30).

Pe icoana Bunevesturi, care există în catacomba Priscillei încă din secolul al III-lea, apare zugrăvit în fața Sfintei Fecioare Maria Arhanghelul Gavriil, îmbrăcat într-o haină lungă, fără aripi, cu mîna dreaptă întinsă spre Sfînta Fecioara Maria¹⁶⁷.

ICOANELE «NEFĂCUTE DE MÎNĂ» ALE MÎNTUITORULUI IISUS HRISTOS

Datorită pietății creștinilor, care doreau fierbinte să aibă chipul Domnului Hristos, așa cum s-a arătat El oamenilor, au apărut icoanele *nefăcute de mînă* — *ἐκλονες ἀχειροποίητοι* — ale «Sfintei Fete» a Mîntuitorului Iisus Hristos, obținute prin imprimarea directă pe pinză, năframă sau mahramă, a feței, sau chiar a chipului Mîntuitorului.

Tradiția orală a vieții creștine din Biserica primară a păstrat cel puțin două chipuri «nefăcute de mînă» ale Domnului Hristos. Din secolul al IV-lea ele au luat o mare dezvoltare.

tyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung, Köln, 1960; H. Leclercq, *Saint*, chap. XV; *Les origines du culte des martyrs*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XV, I, Paris, 1950, col. 401—462; Idem, *Reliques et reliquaires*, ibidem, t. XIV, 2, Paris, 1948, col. 2294—2359; Idem, *Martyr*, ibidem, t. X, 2, Paris, 1932, col. 2359—2512; P. Sejourné, *Scints (Culte des)*, în «Dict. de Théol. Cath.», t. XIV, 1, Paris, 1939, col. 880—905; Pr. Prof. Ene Braniște, *Vechi locașuri creștine de cult dispărute: Martiriile (Martyria)*, în «Mitropolia Banatului», XII (1962), nr. 11—12, p. 696—706; Pr. Prof. D. Belu, *Cinstirea sfinților în Biserica Ortodoxă*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XVI (1970), nr. 1—2, p. 24—36; Ierom. Prof. N. Mladin, *Sfinții în viața morală ortodoxă*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 1—2, p. 3—25; P. Procopovici, *De ce și cum venerază Biserica pe sfinți?*, în «Mitropolia Ardealului», 1956, nr. 1—2, p. 97—102; Pr. Gh. Iordăchescu, *Sfinții ca obiect al cultului creștin-ortodox*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 9—10, p. 610—620; A. I. Phyttrakis, *Ἀεθρανα καὶ τάφοι μαρτύρων κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Atena, 1955; René Aigrin, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953; Prof. T. M. Popescu, *Doctrina Bisericii Ortodoxe despre cultul sfinților (...)*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 5—6, p. 292—320; Pr. Prof. P. Rezuș, *Aghiologia ortodoxă*, Caransebeș, 1910; P. Trempelas, *Comuniunea sfinților*, trad. de Pr. Olimp Căciulă, București, 1910; Pr. Prof. Ioan Mihăilescu, *Cultul martirilor la păgîni și cultul martirilor la creștini* în «Biserica Ortodoxă Română», XLIII (1925), n. 1, p. 22—29; Idem, *Cultul martirilor creștini și cultul eroilor păgîni*, ibidem, nr. 7, p. 395—400; A. Grabar, *Martyrium II*, Paris, 1916; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2-e éd., Bruxelles, 1933; Idem, *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927; A. d'Alès, art. *Reliques*, în «Dictionnaire apocryphique de la foi catholique», t. IV, Paris, 1922, col. 909—930; J. A. Mac Culloch, art. *Relics (primitive and Western)*, în «Encyclopaedia of Religion and Ethics», edit. by J. Hasting, t. IX, 1918, p. 620—658; A. Vincent Smith, art. *Relics (Eastern)*, ibidem, p. 558—662; F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, în «Religionsgeschichtliche Versuchen und Vorarbeiten», Bd. V, Giessen, 1909; E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1904, trad. en français: *Les origines de culte des Saints*, Paris, 1908.

167. L. Bréhier, *L'art chrétien*, p. 43; J. Michl, *Engel IV* (christlich), în «Realexikon für Antike und Christentum», Band V, Stuttgart, 1962, col. 109—200; Idem, *Engel VI* (Gabriel), ibidem, col. 239—243; Idem, *Engel VII* (Michael), ibidem col. 243—254; Th. Klauser, *Engel X* (in der Kunst).

1. *Legenda icoanei «celei nefăcute de mână» a Domnului Hristos trimisă regelui Abgar al Edesei.* — Cea mai cunoscută și celebră este desigur icoana «cea nefăcută de mână» a Sfintei Fețe a lui Hristos, imprimată pe o pinză sau năframă, apoi pe o cărămidă, trimisă de Mîntuitorul însuși toparhului Abgar al V-lea Ukama cel Negru al Edesei (4 i.d. Hr. — 7 d. Hr.; 13—50 d. Hr.). Această pioasă legendă, care nu are nici o atestare evanghelică sau apostolică, a luat ființă din corespondența neautentică dintre toparhul Abgar al Edesei și Mîntuitorul, pe care istoricul Eusebiu de Cezareea († 340) a înserat-o pentru prima oară în istoria sa, după o traducere siriacă, apărută către jumătatea secolului al III-lea. Corespondența dintre Abgar al Edesei și Mîntuitorul s-a născut din dorința Bisericii de Edesa, capitala regatului Oshroene, de a-și atribui origine apostolică, așa cum rîvneau cele mai însemnate scaune din Răsărit și Apus.

Din această corespondență aflăm că toparhul Abgar al V-lea Ukama, care suferea de o boală grea, probabil lepră, auzind de vindecările și minunile pe care le făcea Iisus Hristos, i-a trimis prin curierul Anania o scrisoare, prin care-l chema la Edesa, pentru a-l feri de prigonirile iudeilor, iar pe el să-l vindece de boala grea de care suferea. În scrisoarea sa de răspuns, Mîntuitorul îi scrie că nu-i poate împlini dorința de a merge la Edesa, deoarece nu și-a împlinit încă misiunea Sa pe pămînt, dar, după înălțarea Sa, îi va trîmite pe unul dintre ucenicii Săi, cu numele de Tadeu să-l vindece¹⁶⁸.

Eusebiu nu relatează mai departe ce-a făcut toparhul Abgar al Edesei, după primirea scrisorii de răspuns a Mîntuitorului, dar aflăm aceasta din alte variante ale legendei primare, îndeosebi din lucrarea apocrifă *Doctrina Addaei apostoli*, apărută pe la 350.

ibidem, col. 258—322; H. Leclercq, *Anges.* în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. 1, 2, col. 2080—2101; Idem, *Annonciation dans l'art*, ibidem, col. 2255—2267; Mirjana Tatice-Djurici, *Das Bild der Engel*, Recklinghausen, 1962.

168. Eusebiu de Cezareea, *Ist. Bis.*, I, 13, ed. Schwartz, *Eusebius Kirchengeschichte*, în «Die griech. christ. Schriftst. der ersten drei Jahrh.», t. IX, I, Leipzig, 1903, p. 90—93; *Faptele Sf. Apostol Tadeu*, ed. R. A. Lipsius, *Acta Apostolorum apocrypha*, t. I, Lipsiae, 1891, p. 273—274; Nichifor Callist, *Ist. bis.*, II, 7, P.G., CXLV, 772.

Studiul: K. Wessel, *Acheiropietes*, în «Reallexikon zur byz. Kunst», Lig. 1, Stuttgart, 1963, col. 22—28; L. Réau, *op. cit.*, II. Nouveau Testament, p. 17—18; L. Uspenski, *Primele icoane ale Mîntuitorului și ale Maicii Domnului*, traducere din «Revista Patriarhiei din Moscova», 1958, nr. 2, p. 44—52, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 10—12, p. 671—681; C. Schneider, *Acheiropietes*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. I, Stuttgart, 1950, col. 68—71; D. Felicetti-Liebenfels, *op. cit.*, p. 19—20; S. der Nersessian, *La légende d'Abgar d'après un rouleau illustré de la Bibliothèque Pierpont Morgan à New York*, în «Actes du IV-e Congrès international d'études byzantines», t. II, Sofia, 1936, p. 98—106; H. Gautier, *Un portrait de Jésus-Christ fait par lui-même et envoyé au roi Abgar*, Moulins, 1932; St. Runciman, *Some Remarks of the Image of Edesse*, în «The Cambridge Historical Journal», III (1931), p. 238—252; G. de Jerphanion, *Le rôle de la Syrie et de l'Asie Mineure dans la formation de l'iconographie chrétienne*, în «Mélanges de l'Université St. Joseph» (Beyrouth), t. VIII, 1922, p. 331—383, repris dans *Voix des Monuments*, t. I, p. 201—246; H. P. Blak, *Die Koptischen Abgarbriefe des Leinzer Museums*, în «Acta Orientalia», 1927, 5, p. 238—251; E. Drioton, *Un apocrief antiarian. La version copte de la correspondance entre Abgar, roi d'Edesse avec Notre Seigneur*, în «Revue de l'Orient Chrétien», X (1915—1917), nr. 3, p. 308—326; M. von Oppenheim-Fr. Hiller von Gaertingen, *Höhleninschrift von Edessa mit dem Briefe Jesu an Abgar*, în «Sitzungsberichte der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», XXXII (1914), p. 817—828; Andersou-Fr. Cumont-H. Grégoire, *Inscriptiones graecae et latinae*, în «Studia Pontica», III (1910), I, nr. 211 și 226, p. 198—202; 212—213; H. Leclercq, *Abgar (La légende d')*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. I, Paris, 1907, col. 87—97; Idem, *Edesse*, ibidem, t. IV, 2, col. 2071—2079; E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899 und 1909, p. 102—196; Idem, *Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus*, în «Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie», 43 (1900), p. 422—486; F. Talon, *Histoire merveilleuse du vrai portrait traditionnel de Jésus, donné par N.-S. lui-même à Abgar, roi d'Edesse et religieuse-*

Primind Abgar scrisoarea Mântuitorului, auzind că iudeii vor să-l omoare, a trimis îndată un alt curier, un pictor de meserie, ca să zugrăvească fața Lui. Dar pictorul, când s-a apropiat de Iisus, n-a putut zugrăvi forma feții Sale. Atunci Mântuitorul a poruncit pictorului să intre și însoțitorul său, care avea de la Abgar o pinză, pe care a dat-o lui Iisus. Mântuitorul a luat apă, a udat pinza și punând-o pe fața Lui, aceasta s-a întipărit pe pinză¹⁶⁹.

Sfântul Ioan Damaschin dă, în această parte a legendei, o altă variantă. Când pictorul s-a apropiat de Hristos, fața Lui strălucea cu atita putere, încît acesta uimit, nu putea lucra. Atunci Mântuitorul a luat un colț din haina Sa și punînd-o pe fața Lui dumnezeiască și-a întipărit pe ea chipul Său¹⁷⁰.

În *Scrisoarea către împăratul Teofil al Bizanțului*, atribuită Sfântului Ioan Damaschin, se spune că icoana «nefăcută de mină» a lui Iisus de pe pinza trimisă lui Abgar prin Iuda Tadeul a luat naștere în momentul cînd Mântuitorul s-a șters de sudoarea feții cu o bucată de pinză, pe care s-au imprimat imediat trăsăturile feții sale¹⁷¹, versiune ce se apropie de legenda Veronicăi.

După întîlnirea cu Iisus, pictorul a plecat cu «chipul cel nefăcut de mină» al Domnului imprimat pe pinză, spre a-l duce lui Abgar. Ajungînd în cetatea Ierapolis, a ascuns chipul lui Hristos între două cărămizi, iar acesta s-a întipărit întocmai pe una din cărămizi, spre marea uimire a locuitorilor. Apoi «chipul cel nefăcut de mină» al Domnului a fost dus la Edesa.

Icoana de la Edesa nu purta trăsăturile fizice reale ale figurii omenești a lui Iisus Hristos, ci chipul său spiritualizat de lumina suprafirească a Dumnezeirii, fiind socotită «nefăcută de mină».

După înălțarea Mântuitorului, Apostolul Toma a trimis la Edesa pe Iuda Tadeul, unul din cei șaptezeci, care a vindecat pe Abgar de boala sa și l-a botezat¹⁷².

Toate aceste variante ale legendei lui Abgar al Edesei se datoresc tradiției și nu au o valoare istorică. În sinodul ținut la Roma, în anul 495, sub papa Gelasiu (492—496), scrisoarea lui Abgar către Mântuitorul și răspunsul Mântuitorului către Abgar au fost declarate apocrife¹⁷³.

«Icoana cea nefăcută de mină» a Domnului Hristos, păstrată după tradiția orală la Edesa, s-a bucurat de multă venerație, servind ca apărătoare a orașului, sau ca semn apotropeic contra năvălirilor și atacurilor dușmane. La început, ea a fost pusă

ment conservé à Gênes, Chambéry, 1905; J. Tixeront, Les origines de l'Edesse, la légende d'Abgar, Paris, 1888.

În limba română: Pr. D. Fecioru, la traducerea: Sf. Ioan Damaschin, *Cultul sfințelor icoane, Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, București, 1937, p. 37—38, nota 2: N. Cartojan, *Legenda lui Abgar în literatura veche românească*, București, 1925; S. Mureșianu, *Iconologia creștină occidentală și orientală*, București, 1894, p. 84—94.

169. *Epistola lui Abgar*, ed. R. A. Lipsius, în «Acta Apostolorum apocrypha», t. I, p. 279—282; *Doctrina Addai*, ed. G. Phillips, 1876; E. von Dobschütz, *Christusbilder*, Belege zu Kapitel. V, p. 171.

170. Sf. Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, IV, 16; *Despre sfințele icoane*, P.G., XCIV, 1173 A; Idem, *Tratatul I de apărare, contra celor ce resping Sfințele icoane*, 27, ibidem, col. 1261 B.

171. Idem, *Epistola către Împăratul Teofil*, 5, P.G., XCV, 352 BC.

172. *Epistola lui Abgar*, ed. R. A. Lipsius-M. Bonnet, *op. cit.*, p. 283; *Faptele Sf. Apostol Tadeul*, ed. R. A. Lipsius-M. Bonnet..., p. 273—278; Eusebiu de Cezareea, *Ist. Bis.*, I, 13, ed. Ed. Schwartz, în ed. cit., p. 93; Constantin Porfirogenetul, *Povestire culeasă din diferite istorii despre dumnezeiasca icoană cea nefăcută de mină a lui Hristos, Dumnezeuul nostru, trimisă lui Abgar*, P.G., CXIII, 424—437; Nichilor Callist, *Ist. Bis.*, II, 7, P.G., CXLV, 773.

173. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. VIII, Florentiae, 1762; reproduction Paris-Leipzig, 1901, co. 152; Ch.-J. Hefele-Dom H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. II, 2, Paris, 1908, p. 940—945.

pe poarta de la intrarea principală a oraşului Edesa, iar mai târziu în biserica principală numită Sfânta Sofia. Chipul ei s-a multiplicat pe unele țișle și cărămizi, dintre care una se păstra la Edesa, iar alta la Hierapolis, în Frigia.

Prima mențiune istorică despre existența «icoanei celei nefăcute de mână» a Domnului Hristos la Edesa o face Evagrie Scolasticul († cca. 600) în istoria sa, scrisă la puțin timp după 593, când descrie asediul cetății Edesa în 544 de către regele perșilor Chosroes I Anosarvan (531—578), contemporanul împăratului Justinian (527—565). Evagrie atribuie victoria creștinilor asupra perșilor mazdeeni și salvarea Edesei icoanei «ahiropoete» a lui Hristos, care ar fi fost trimisă toparhului Abgar în același timp cu scrisoarea Sa de răspuns¹⁷⁴.

Legenda lui Abgar al V-lea Ukama al Edesei a fost gravată pe poarta cetății Filippi dinspre orașul Neapolis, port la Marea Egee, sau mai sigur pe poarta Krenides de la nord, ca semn apotropeic, spre a îndepărta pe invadatorii de oraș. Textul scrisorii lui Abgar către Domnul Hristos și al scrisorii Mîntuitorului către Abgar a fost descoperit în fragmente de Ch. Picard la 13 iunie 1914 la Filippi, în Macedonia¹⁷⁵.

«Icoana cea nefăcută de mână» a lui Hristos de la Edesa s-a bucurat de o largă circulație, începînd din veacul al VI-lea, mai ales în timpul războaielor bizantinilor cu perșii, și a avut o deosebită înrîurire asupra reprezentării iconografice a Mîntuitorului. Chipul «brun» al lui Iisus Hristos, așa-numitul *chip sirian*, își are originea în legenda lui Abgar¹⁷⁶.

În timpul războaielor contra perșilor, ea a fost venerată și considerată ca o «nouă întrupare» a Mîntuitorului. Icoana «ahiropoetă» a Mîntuitorului aprindea entuziasmul în sufletul soldaților bizantini, era o garanție a victoriei, un cuvînt de ordine, o speranță a triumfului creștinilor contra perșilor păgîni. Ea a însoțit armata bizantină în lupta ce s-a dat contra perșilor în anul 586, pe râul Arzamon, sub împăratul Mauriciu (582—602)¹⁷⁷.

După opinia lui G. Pisides, poet la curtea împăratului Eraclie (610—641), icoana «ahiropoetă» a Mîntuitorului a fost trimisă de Dumnezeu, credincioșilor, ca altădată Logosul întrupat¹⁷⁸. Ea era, ca și crucea, simbolul și instrumentul victoriei creștinilor contra «focului» adorat de perși. După același G. Pisides, «icoana cea nefăcută de mână» a Domnului Hristos este «înfricoșătoarea formă a Scripturii celei nescrise» — $\phi\upsilon\kappa\tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\rho\alpha\phi\omicron\upsilon$ — care în 626 a salvat Constantinopolul de atacul conjugat al perșilor și avarilor¹⁷⁹.

174. Evagrie Scolasticul, *Ist. Bis.*, IV, 27, P.G., LXXXVI, 2, 2745—2749; Procoplu de Cezareea, *De bello persico*, I, 12, 22—34, ed. G. Wirth (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), t. I, Lipsiae, 1962, p. 207—209; Constantin Porfirogenetul, *Povestire ...despre dumnezeiasca icoană cea nefăcută de mână a lui Hristos, trimisă lui Abgar*, P.G., CXIII, 437—443.

175. Ch. Picard, *Un texte nouveau de la correspondance entre Abgar d'Osroène et Jésus Christ gravé sur une porte de ville, à Philippes (Macédoine)*, în «Bulletin de correspondance hellénique», XLIV (1920), p. 41—69; P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris, 1945, p. 87—90.

176. Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, 2-e éd., t. I, Paris, 1925, p. 11, 324.

177. Teofilact Simocatta, *Ist.*, II, 1—3, ed. Imm. Bekkerus, în «Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae», Bonnæ, 1834, p. 67—71; M. J. Higgins, *The Persian war of the emperor Maurice (582—602)*. Part. I. The chronology with a brief history of the Persian calendar, Washington, 1939.

178. G. Pisides, *Despre expediția împăratului Eraclie contra perșilor*, I, vers. 142—149, P.G., XCII, 1207—1209; A. Frolov, *La vraie croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, în «Revue des études byzantines», XI (1953), p. 88—105.

179. G. Pisides, *Bellum avaricum*, vers. 373, P.G., CXII, col. 1285; Idem, *Despre expediția împăratului Eraclie contra perșilor*, I, vers. 140; ibidem, col. 1207. A. N. Stratos, $\tau\omicron\delta\ \beta\upsilon\zeta\acute{\alpha}\nu\tau\iota\omicron\nu\ \sigma\tau\omicron\nu\ \text{Z}'\ \alpha\lambda\omicron\nu\alpha$, T. I: 602—626; T. II: 626—634; T. III: 634—641, Atena, 1965, 1966, 1969.

Împăratul Eraclie, la începutul campaniilor sale contra perșilor, în 622, a avut icoana «cea nefăcută de mină» a Mîntuitorului de la Edesa, pe care a purtat-o în brațele sale și a arătat-o soldaților spre a-i încuraja¹⁸⁰. Ea a fost pentru Eraclie și împărații bizantini următori, în războaiele contra perșilor și arabilor, ceea ce a fost în 312 *labarum* — adică steagul și monogramul lui Hristos, pentru Constantin cel Mare (305—337). «De la monogramul și crucea victoriilor lui Constantin la Sfînta Față pusă pe Sfînta Cruce, în timpul victoriilor lui Eraclie, se măsoară progresul prestigiului icoanei sfînte la împărații Constantinopolului între secolele al IV-lea și al VII-lea»¹⁸¹.

«Icoana cea nefăcută de mină» a Domnului s-a păstrat la Edesa, în catedrala orașului, unde i se aducea un cult special pînă în secolul al X-lea, mai precis pînă în anul 944 sau 945, cînd a fost mutată de la Edesa la Constantinopol. Ziua celebrării ceremoniei consacrate icoanei celei nefăcute de mină» a lui Hristos, coincidea la Edesa cu celebrarea triumfului Ortodoxiei la Constantinopol, începînd de la 11 martie 843.

În sedința a cincea a Sinodului al VII-lea Ecumenic din 4 octombrie 787, Leon, rectorul Bisericii din Constantinopol, a declarat în fața episcopilor prezenți că a vizitat Edesa cu alți dregători imperiali și a văzut acolo icoana cea nefăcută de mină» a Domnului Hristos¹⁸².

Scrisoarea apocrifă a celor trei patriarhi din Orient către împăratul Teofil (829—842), atribuită Sfîntului Ioan Damaschin, care este anterioară mutării icoanei de la Edesa la Constantinopol în 944—945, amintește încă de prezența ei la Edesa, cetate ce se mîndrește cu această icoană a lui Hristos ca de un sceptru împărătesc¹⁸³.

În anul 944 sau 945, împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913—919; 944—959) a poruncit ca icoana «ahiropoetă» a Mîntuitorului de la Edesa să fie adusă la Constantinopol, unde a fost primită cu mare pompă și așezată la 15 august, în ziua sărbătoririi Adormirii Maicii Domnului în sala *chrisotriclinos*, adică în sala de audiențe a împăraților bizantini din palatul Bucoleon¹⁸⁴. Biserica Ortodoxă serbează această mutare la 16 august în fiecare an.

Icoana a fost luată la 1204 din Constantinopol de cavalerii occidentali ai cruciadei a IV-a și dusă în Occident. Mai multe orașe apusene pretind că posedă originalul, fără să se poată verifica exact titlurile lor. În 1247, un exemplar se găsea în Franța, între relicvele regelui Ludovic al IX-lea, unde s-a păstrat în inventarul bisericii Sainte Chapelle din Paris pînă la 1792. Un alt exemplar se păstrează la Roma, în biserica S. Silvestro in Capite¹⁸⁵.

Copii mai mult sau mai puțin exacte s-au răspîndit în toată lumea bizantină sub numele comun de «Sfînta Năframă sau Mahramă».

180. *Ibidem*, I, vers. 139—151, col. 1207—1208; *Bellum avaricum*, vers. 370—379. *ibidem*, col. 1285—1286.

181. A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris, 1957, p. 47.

182. Mansi, *op. cit.*, t. XIII, Florentiae, 1767; reproduction Paris-Leipzig, 1902, col. 192 B.

183. *Scrisoarea către împăratul Teofil*, 30, P.G., XCV, 384 D; A. Grabar, *op. cit.*, p. 32.

184. Constantin Porfirogenetul, *Povestire... despre dumnezeiasca icoană cea nefăcută de mină a lui Hristos, trimisă lui Abgar*, P. G., CXIII, 449—453.

Studii: L. Réau, *op. cit.*, p. 18; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin...*, p. 19—47; G. de Jéphanion, *L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien...*, p. 265—266; E. von Dobschütz, *Christusbilder...*, p. 106—169.

185. Fr. Paul de Jésus, *La face du Christ, ou le portrait du Sauveur fait par lui-même avant sa Passion, insigne relique majeur de l'Eglise «St. Sylvestre» à Rome*, Tours, 1883; K. Pearson, *Die Fronica, ein Beitrag zur Geschichte des Christusbildes im Mittelalter*, Strassbourg, 1887, pl. I, p. 955, n. 4; C. Schneider, *Achetropoetes*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. I, col. 71.

În Occident, cel mai frumos exemplar este cel numit «Sfînta Față» de la Laon, operă slavă, după inscripția pe care o poartă, sau operă bizantină executată de pictori slavi în secolul al XII-lea. Ea a ajuns, nu se știe sigur cum, din Răsărit, la Roma. În 1249, a fost trimisă de la Roma, prin Iacob de Troyes, viitorul papă Urban al V-lea (1261—1264), în Franța, la mînăstirea Montreuil-les-Dames de lângă Laon, de unde a fost dusă în secolul al XVII-lea în tezaurul catedralei¹⁸⁶.

Una dintre cele mai renumite icoane «nefăcute de mînă» era, între altele, aceea din Camuliana, în Capadocia, foarte venerată pe la 560. Copiile acestei icoane au apărut, una la Cezareea și alta la Melitene, între 578—582. Adusă la Constantinopol în 574, sub împăratul Justin al II-lea (565—578), aceasta a dispărut în secolul al VIII-lea, în timpul luptelor iconoclaste, în jurul anului 800¹⁸⁷.

2. *Legenda Veronicăi*. — Din legenda primară a icoanei «celei nefăcută de mînă» a Domnului nostru Iisus Hristos, trimisă regelui Abgar al Edesei, datorită depărtării timpului și bogăției imaginației, s-au născut o serie de alte variante. Dintre acestea, face parte și *Legenda Veronicăi*. După aceasta, «icoana cea nefăcută de mînă» a lui Hristos n-a primit-o regele Abgar al Edesei, ci o principesă, Berenice, care cu timpul a fost identificată cu femeia vindecată de Mîntuitorul de curgerea singelui (Matei IX, 20—22; Marcu V, 25—34; Luca VIII, 43—48).

După legendă, împăratul Tiberiu (14—37), care înlocuiește pe regele Abgar, auzind de renumele lui Hristos, a trimis în Palestina pe Volusianus, pentru a-l găsi. Acesta s-a prezentat guvernatorului Pilat, l-a amenințat și a aflat cele petrecute cu moartea lui Hristos. Dar în același timp a aflat că o femeie vindecată de Iisus de curgerea singelui a păstrat chipul Său și-L ține ascuns. Soldații romani au mers și au înconjurat casa, însă ea nu voia să dea icoana. În cele din urmă, soldații au găsit-o ascunsă în casă. Aceasta era icoana autentică a Domnului Hristos, o adevărată icoană («vera icona»), cuvinte de la care pretind unii că s-ar fi format numele de «Veronica»¹⁸⁸.

În Orient a circulat o altă versiune a legendei Veronicăi. Tradiția, care stă la temelia ei, este următoarea: Mîntuitorul, fiind judecat și condamnat la moarte pe Cruce de Pilat, pentru a face pe placul iudeilor L-a silit să-și poarte singur crucea pe drumul Golgotei. El era însoțit, după cum relatează Sfîntul Evanghelist Luca, «de mulțime multă de popor și de femei, care-L plîngeau și boceau» (XXIII, 27). Una dintre acele femei, cu numele de Veronica (grecește Berenice, format după unii din cuvintele latine «vera icona», pe care tradiția Bisericii o identifică cu femeia vindecată de Mîntuitorul de curgerea singelui), văzînd pe Iisus Hristos extenuat de suferințe și de greutatea crucii, i-a întins mahrama sau năframa sa (sudarium), spre a se șterge de sudoarea ce-I șiroia pe față, din cauza oboselii. Iisus, mișcat de acest gest cucernic și duios totodată, i-a restituit năframa sau mahrama pe care s-au imprimat în chip miraculos trăsăturile feții Sale. Ea poartă întipărirea feții lui *Hristos al Patimilor încoronat cu spini*.

După prima variantă a legendei, s-a creat chipul unui Hristos cu trăsături nobile, cu perii lungi, cu barba ascuțită. După varianta a doua, care a circulat mai mult în Orient, Hristos se înfățișează încoronat cu spini, cu părul în dezordine, cu picături de singe care-I șiroiesc pe față.

186. André Grabar, *La Sainte Face de Laon. Le Mandylion dans l'art orthodoxe*, Prague, 1931.

187. G. Kedrinou, *Σύνοψις ἱστοριῶν*, 685, P.G. CXXI, 748 B; A. Grabar, *L'Iconoclisme byzantin...*, p. 30; W. Felicetti-Liebenfels, *op. cit.*, p. 19; F. von Dobschütz, *Christusbilder*, p. 41—60; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 297; C. Schneider, *Acheiropoietos*, în «Reallexikon cit.», col. 70.

188. L. Réau, *op. cit.*, II. — *Nouveau Testament*, p. 19.

Apariția relativ târzie, în secolul al VIII-lea, sau la începutul secolului al IX-lea, a chipului «celui nefăcut de mină» al Mîntuitorului de pe năframa Veronicăi, coincide în Bizanț cu încetarea atacurilor iconoclașilor contra icoanelor și triumful Ortodoxiei. Veronica ea însăși este trecută în rîndul sfințelor femei care au însoțit pe Mîntuitorul pe drumul Golgotei și este sărbătorită în calendarul ortodox la 12 iulie, în fiecare an¹⁸⁹. În Occident, «icoanelor nefăcute de mină» ale Mîntuitorului, aduse din Bizanț în secolul al VIII-lea sau la începutul celui de al IX-lea, li s-a dat numele de *vera icona*.

Alți istorici sînt de părere că icoana «cea nefăcută de mină» a Mîntuitorului de pe mahrăma Veronicăi a apărut în istorie mult mai târziu, către 1300, în *Biblia* lui Roger d'Argenteuil, devenind foarte populară la sfîrșitul Evului Mediu. Această năframă sau mahrămă, care poartă imprimată pe ea «Sfînta Față» a Mîntuitorului, a fost una dintre cele mai prețioase relicve păstrate în catedrala Sfîntul Petru din Roma, de unde a dispărut în timpul jafului din 1527, făcut de soldații germani sau spanioli ai împăratului Carol Quintul (1519—1556)¹⁹⁰.

3. «*Sfîntul giulgiu de la Torino*». — Unii clerici și laici din Biserica Romano-Catolică au susținut că «Sfîntul giulgiu de la Torino» sau «Sfîntul lîntoliu», numit în latinește *Sacrosanctum Salvatoris nostri Sudarium (Syndonium)*, s-au mai scurt *Sacra Sydone*, reproduce imaginea trupului lui Hristos crucificat, cu stigmatele celor cinci răni primate la răstîgnirea pe cruce, adică două la mîini, două la picioare și una la coastă.

Scrierile Noului Testament, pămîntii și scriitorii bisericești greci și latini și Tradiția Bisericii nu dau nici o mărturie despre existența sfîntului giulgiu al Mîntuitorului. Mai multe biserici din Apus pretind însă că păstrează sfîntul giulgiu al lui Hristos cu care a fost înfășurat de Iosif din Arimateea și Nicodim, după ce a fost coborît de pe cruce și pus în mormînt, pe care s-ar fi imprimat în trăsăturile de sudoare și sînge chipul Său din timpul răstîgnirii.

Un astfel de giulgiu a existat în orașul Besançon din Franța pînă la 1793, cînd Convențiunea a ordonat să se facă feșe de pansamente din el¹⁹¹.

Un alt exemplar, aproape distrus, se afla la mînăstirea Cadovin, în provincia Périgord din Franța, aproape de Bergerac. După cercetări amănunțite s-a dovedit că aceasta era o țesătură din secolul al XI-lea, care a aparținut sultanilor Egiptului din dinastia Fatimizilor (969—1171).

189. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, în «Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris», Bruxelles, 1902. p. 818.

190. L. Réau, *op. cit.*, II. — *Nouveau Testament*, p. 19; S. Fumet, *Véronique ou l'usage sacré de l'art*, Paris, 1970; Prof. Ioan G. Savin, *Despre chipul iconografic al Mîntuitorului*, în «Mitropolia Olteniei», XVII (1965), Nr. 9—10, p. 778; Veniamin, Vicar Patriarhal, *Sfînta Veronica*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXIV (1946), nr. 4—6, p. 234—237; H. Leclercq, *Véronique*. în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XV, 2, Paris, 1953, col. 2962—2966; P. Perdrizet, *De la Véronique et de la sainte Véronique*, în «Seminarium Kondakovianum», t. V, Prague, 1932, p. 1—16; E. Von Dobschütz, *Christusbilder...*, p. 209—262; Belege, 250—333; E. Darley, *Sainte Véronique*, La Rochelle, 1907; P.L. de Feis, *Del monumento di Panea e delle immagini della Veronice di Edessa*, în «Bessarione», t. IV, (1898—1899), p. 177—192; Th. Weale, *De legende der heilig. Veronica*, în «Dietsche Warande, nieuwe recks.», 1892, p. 600—616; J. Palme, *Die deutsche Veroniclegenden des XII Jahrhunderts. Ihr Verhältnis unter einander und zur Quellen*, Prag, 1892; K. Pearson, *Die Fronica, ein Beitrag zur Geschichte des Christusbildes im Mittelalter*, Strassburg, 1887; Alf. Maury, *Lettre... sur l'étymologie du nome de Véronique donné à la femme qui porte la sainte Face et sur l'origine de son culte*, în «Revue archéologique», t. VII (1850—1851), p. 484—495.

191. L. Réau, *op. cit.*, II. — *Nouveau Testament*, p. 20; Jules Gauthier, *Notes iconographiques sur le Saint Suaire de Besançon*, 1884.

Cel mai cunoscut și celebru exemplar, în jurul căruia s-a făcut multă discuție, este sfântul giulgiu de la Torino (Italia), care se află în catedrala acestui oraș. Prima mențiune a acestei relicve este destul de târzie, abia în 1353.

În secolul al XIV-lea, sfântul giulgiu de la Torino se găsea în Franța, în Biserica colegială din Lirey, districtul Aube, dioceza Troyes, de unde a fost dus în 1453 de ducele Ludovic I de Savoia și de soția sa Ana de Lusignan în castelul lor de la Chambéry, apoi în 1502 a fost pus în capela ducilor de Savoia. La Torino, în Italia, sfântul giulgiu se află din secolul al XVI-lea, unde a rămas pînă azi¹⁹².

În legătură cu autenticitatea sfântului giulgiu de la Torino, s-a pus problema dacă imaginea corpului lăsată pe pînză este cu adevărat imaginea reală sau naturală a trupului lui Hristos, sau acesta nu e decît o pînză pictată de mînă omenească la o dată posterioară.

Un număr de învățați ca J. Renié¹⁹³, P. Scotti¹⁹⁴, E. Levesque¹⁹⁵ și mai ales biologul francez P. Vignon¹⁹⁶ au făcut eforturi să demonstreze că imaginea dublă anterioară și posterioară, adică din față și din spate, a corpului imprimat pe giulgiul de la Torino este imaginea trupului lui Hristos, care, datorită secrețiilor chimice ale corpului, s-ar fi întipărit sau autofotografiat, lăsînd imaginea Sa reală pe giulgiul în care a fost înfășurat la punerea Sa în mormînt.

Această demonstrație pseudoștiințifică, venită mai ales din partea unor credincioși laici, este contrazisă de istorie, și chiar de autoritățile și erudiții Bisericii Romano-Catolice, cum vom vedea în cele ce urmează. Frauda a fost semnalată mai întîi de episcopul Henri de Poitiers (1353—1370), care a supus chestiunea unor teologi, iar aceștia au constatat că giulgiul de la Lirey n-a înfășurat niciodată trupul lui Iisus Hristos¹⁹⁷. Învățatul canonic francez Ulysse Chevalier, în studiile sale critice asupra sfântului giulgiu de la Torino, a adus documente istorice, prin care a dovedit că acest giulgiu nu exista înainte de secolul al XV-lea. După cum relatează episcopul de Troyes (Franța), Pierre d'Arcis (1377—1395), care avea sfântul giulgiu în dioceza sa, la catedrala din Lirey, fraudă s-a produs înainte de 1389, cum reiese din referatul înaintat în 1389 de Pierre d'Arcis papii Clement al VII-lea (1378—1394), la Avignon. Acesta a înregistrat în referatul său și mărturia pictorului care s-a pretat la această fraudă pioasă, scriînd papii Clement al VII-lea în acești termeni: «Finaliter reperit fraudem et quomodo pannus ille artificialiter depinxus fuerat et probatum fuit etiam per artificem qui illum depinxerat» (În sfîrșit s-a descoperit fraudă și în ce mod fusese pictat în chip artificial acel giulgiu și s-a verificat chiar de pictorul care-l pictase)¹⁹⁸.

192. L. Réau, *op. cit.*, II. — *Nouveau Testament*, p. 20; H. Leclercq. Suaire, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XV, 2, Paris, 1953, col. 1722—1724.

193. J. Renié, *Le Saint suaire de Turin*, în «Revue Apologétique», LXIV (1937), p. 304—324.

194. P. Scotti, *Gli studi sulla sindone di Torino e le esegesi evangelica*, «La Scuola Cattolica», LXII (1939), p. 227—238.

195. E. Levesque, *Le suaire de Turin et l'Évangile*, în «Nouvelle Revue Apologétique», I, (1939), p. 228—237.

196. P. Vignon, *Le saint suaire de Turin devant la science*, Paris, 1938; Idem, *Le Linceul du Christ. Etude scientifique*, Paris, 1902; L. Réau, *op. cit.*, II. — *Nouveau Testament*, p. 22; H. Leclercq, Suaire, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. XV, 2, col. 1720.

197. *Ibidem*, col. 1719.

198. *Archives du Vatican Regesta Avig.* 261, fol. 227, la U. Chevalier, *Autour des origines du Suaire de Lirey*, Paris, 1903, p. 29—31; Idem, *Étude critique sur l'origine du Saint Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris, 1900, p. XVIII—XIX; Idem, *Le sainte Suaire de Lirey-Chambéry-Turin et les défenseurs de son authenticité*, Paris, 1902; H. Leclercq, Suaire, în «Dict. cit.», col. 1720; G. Mollat, *Clement VII et le suaire de Lirey*, Paris, 1903.

În urma referatului episcopului Pierre d'Arcis de Troyes, papa Clement al VII-lea a impus clericilor, între 6 ianuarie și 6 februarie 1390, următoarele prescripțiuni referitoare la arătarea presupusului giulgiu al Mîntuitorului credincioșilor care vor veni să-l vadă: «Pentru a îndepărta orice cauză de eroare și idolatrie, se va avea grijă să se avertizeze credincioșii cu voce tare și inteligibilă că acesta nu este adevăratul giulgiu care a acoperit trupul lui Iisus Hristos, ci oarecare pictură sau reprezentare făcută în chipul sau înfățișarea giulgiului care se zice că va fi fost al Domnului nostru Iisus Hristos»¹⁹⁹.

În timpul nostru, asupra originii sfîntului giulgiu de la Torino, L. Réau afirmă că acesta nu este în realitate decît un voal pictat în secolul al XIV-lea. El a servit ca accesoriu de teatru actorului care se înfășura cu acest giulgiu, pentru a reprezenta pe Hristos cel răstignit în misterele religioase din Evul Mediu²⁰⁰.

Contra autenticității giulgiului de la Torino s-au declarat și învățații A. Vaccari²⁰¹ și F. M. Braun și alții. F. M. Braun afirmă că giulgiul de la Torino reproduce un Hristos ușor stilizat din secolul al XIII-lea sau al XIV-lea. După el, imaginea ar fi fost obținută prin decal sau prin contact, după o statuie de piatră sau un basorelief de lemn. Ea n-ar fi o pictură, ci o vopsire²⁰².

4. *Portretul Mîntuitorului Iisus Hristos atribuit Sfîntului Evanghelist Luca*. — Sfîntul Andrei Criteanul (cître 726) afirmă într-un fragment dintr-o scriere despre sfîntele icoane că Sfîntul Evanghelist Luca a piclat cu propriile sale mîini pe Hristos cel întrupat și pe preacurata Sa Mamă, Sfînta Fecioară Maria. Istoricii vechi spun, scrie în continuare Andrei Criteanul, că «Hristos avea sprîncenele unite, ochi frumoși, o față ovală, capul plecat și o statură potrivită»²⁰³. Mai tîrziu, în secolul al XIV-lea, Nichifor Calist afirmă că Domnul Hristos «era asemănător întru toate dumnezeieștii și preacuratei Sale Maici»²⁰⁴.

Portretul Domnului Iisus Hristos care, după tradiție, a fost pictat de Sfîntul Evanghelist Luca, este socotit numai pe jumătate «nefăcut de mîină», deoarece el

199. U. Chevallier, *Autour des origines du Suaire de Lirey*, p. 31—33; H. Leclercq, *Suaire*, în *Dict. cit.*, col. 1721.

200. L. Réau, *op. cit.*, II. — *Nouveau Testament*, p. 22.

201. A. Vaccari, *La sacra sindone di Torino e l'exegesi*, în «L'Osservatore Romano», 15—16 mai 1939.

202. Robert Serrou-P. Vals, *L'enquête scientifique la plus bouleversante sur la mort du Christ*, în «Paris Match», 1970, nr. 1096, 9 mai, p. 65—80; Ideile din articolul publicat de cei doi autori în «Paris Match», și le însușește în mare măsură Pr. E. Copăcianu, în studiul publicat în limba română sub titlul: *Giulgiul de la Torino*. în «Mitropolia Banatului», XXI (1971), nr. 4—6, p. 247—251. F. M. Braun, *Le Linceul de Turin et l'Evangile de Saint Jean*, în «Nouvelle Revue Théologique» de Louvain, t. LXVI (1939), LXVII (1940); H. Leclercq, *Suaire*, în «Dict. cit.», col. 1723; Alte studii, G. Judica Cordiglia, *La sindone*, Padova, 1961; C. Schneider, *Acheiropoietos*, în «Reallexikon für Antike und Christentum», Bd. I, Stuttgart, 1950, col. 68—71; F. L. Le Borgne, *Le Saint Suaire de Turin*, Angers, 1947; H. Verbist, *Où est le problème du suaire de Turin?*, în «Miscellanea», A. de Meyer, t. II, 1946, p. 710—721; C. Cechelli, *Rapporti fra il S. Volto della sindone e l'antica innografia bizantina*, în «La Santa Sindone nelle ricerche moderne», Turin, 1941, p. 195—211; H. Terquem, *Le linceul de Turin serait-il le véritable linceul du Christ?*, Paris, 1936; Idem, *L'authenticité du Linceul de Turin. Etat actuel de la question*, Paris, 1902; M. Grasso, *La Sacra Sindone*, Turin, 1929; Noguier de Malijay, *Le saint Suaire de Turin où le saint Linceul*, Paris, 1929; G. Enrie, *Le suaire de Turin, révélé par la photographie*, Paris, 1926; A. Esbach, *Le Saint Suaire de Notre Seigneur*, Turin, 1913; Monchamp, *Liège et Rome, à propos de l'authenticité du Saint Suaire de Turin*, Liège, 1903; Ch.-F. Bellet, *Le Saint Suaire de Turin*, în «Revue d'histoire ecclésiastique», IV (1903), p. 338 ș.u.; F. de Mély, *Le saint Suaire de Turin, est-il authentique?*, Paris, 1902.

203. Sf. Andrei Criteanul, *Despre închinarea Sfîntelor Icoane*, P.G., XCVII, 1304; Sf. Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, IV, 16. Variae lectiones, nota Z., P.G., XCIV, 1175—1176; G. de Jerphanion, *L'image de Jésus Christ...*, p. 260.

204. Nichifor Calist, *Ist. bis.*, I, 40, P.G., CXLV, 749.

ar fi fost teninal în chip miraculos de îngeri. Mai multe biserici din Italia pretind că posedă originalul sau copia acestui portret. Două din ele se află la Roma, unul în capela Sancta Sanctorum a Sfântului Ioan din Lateran și altul în Biblioteca Vaticanului. Alte două se află în Italia, unul în catedrala de la Tivoli, iar altul în catedrala din Viterbo. După părerea lui L. Réau, aceste portrete sînt inspirate după mozaicurile bizantine și apar destul de tirziu, în secolul al XII-lea²⁰⁵.

Icoana Maicii Domnului «făcătoare de minuni» de la Ierusalim a fost cumpărată de împărăteasa Eudochia, soția împăratului Teodosie al II-lea (408—450), în timpul primei sale călătorii în Palestina (438—439) și dăruită cumnatei sale Pulcheria (+ 453), la Constantinopol, după cum relatează istoricul Teodor Lectorul²⁰⁶. Ea a fost identificată mai tirziu cu icoana numită «Hodegitria» («Călăuzitoarea»), care timp de o mie de ani a fost venerată ca marea ocrotitoare a Constantinopolului. Exagerarea pietății populare pretindea că însuși Sfântul Duh cobora asupra ei, cînd era purtată în procesiune în Constantinopol²⁰⁷.

Toate icoanele ahiropoete («nefăcute de mină»), sau pe jumătate ahiropoete, ale Domnului Hristos, socotite contemporane Mîntuitorului, sînt în realitate posteroare cu mai multe secole și nu pot avea o valoare documentară. Nu trebuie să avem prelenția să se scoată de pe ele elementele reprezentării veridice a Domnului Hristos. Ele arată, nu atît ce înfățișare avea Mîntuitorul în realitate, cît ideea pe care și-au făcut-o despre persoana Sa pictorii, clericii și credincioșii Bisericii în diferite perioade ale istoriei.

Același lucru se poate spune și despre chipul Maicii Domnului. Iconografia ei este convențională, nu reală. Fericițul Augustin spune în termeni clari: «Nu cunoaștem chipul Fecioarei Maria» («Neque enim novimus faciem Virginis Mariae»²⁰⁸).

A FOST DOMNUL HRISTOS FRUMOS SAU URÎT LA ÎNFĂȚIȘARE ? PĂRERILE PĂRINȚILOR ȘI SCRIITORILOR BISERICEȘTI

În Biserica din primele trei secole, precum și după aceea, s-a pus de la început problema dacă Domnul Hristos era urît sau frumos la înfățișare. Unii scriitori și Părinți bisericești, urmînd cuvintele proorocului Isaia, au afirmat că Hristos a fost urît la înfățișare. Profetul Isaia, vorbind despre patimile și moartea lui Iisus, scrie astfel: «El era fără chip și fără frumusețe, ca să ne uităm la El, și fără înfățișare, ca să ne fie drag. Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni: om al suferinței și răbdător la durere, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața, disprețuit și desconsiderat (Isaia, LIII, 2—3).

Alți Părinți și scriitori bisericești, urmînd celor spuse de proorocul David în Psalmul XLIV, 3, au afirmat din contră că Hristos a fost frumos. Într-adevăr în psalmul

205. L. Réau, *op. cit.*, II. — Nouveau Testament, p. 25. Vezi și H. Grisar, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, 1908, p. 39—51; C. Schneider, *Achiropoietos*, în «Reallexikon cit.», col. 70.

206. Teodor Isectorul, *Ist. bis.*, I, 1, P.G., LXXXVI, 1, 165; H. Leclercq, *Luc (Saint)*, în «Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.», t. IX, 2, col. 2614; L. Uspenski, *Primele icoane ale Mîntuitorului și ale Maicii Domnului*, traducere din «Revista Patriarhiei din Moscova», 1958, nr. 2, p. 44—52, în «Mitropolia Olteniei», XIII (1961), nr. 10—12, p. 676—681; Preotul Nicolae, (I.P.S. Mitropolit Nicolae Corneanu al Banatului), *Chipul Maicii Domnului*, în «Mitropolia Banatului», XIV (1964), nr. 4—6, p. 164—167; Natalia Dinu, *Chipul Maicii Domnului în Evanghelia lui Luca*, în «Glasul Bisericii», XVIII (1959), nr. 3—4, p. 234—244; C. Henze, *Lukas der Mullergottesmutter*, Löwen, 1948. Vezi altă bibliografie la nota 128.

207. W. Felicetti-Liebenseis, *op. cit.*, p. 20; Hanelore Bühler, *Die Marienlegenden als Ausdruck mittelalterlichen Marienverehrung*, Köln, 1965.

208. Fer. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 5, P.L., XLII, 952.

amintit, Domnul Hristos este descris astfel: «Tu ești împodobit cu frumusețe mai mult decât fiii oamenilor și harul se revarsă de pe buzele Tale; de aceea Te-a binecuvîntat Dumnezeu pe vecie» (Ps. XLIV, 3). În *Actele apocrife ale Apostolilor Andrei și Matei* se spune că Domnul Hristos avea «o frumoasă înfățișare, asemenea unui copil mic» (ἄμοις μικρῶ παιδίῳ εὐπρεπέϊ)²⁰⁹.

În *Martiriul Sfintului Matei*, se spune că Hristos era un copil frumos (ὄρατον μικρὸν παιδίον καὶ νήπιον sau παιδίον εὐμορφον)²¹⁰.

În *Faptele apocrife ale lui Petru și Andrei*, lucrare din secolul al III-lea, se spune că Hristos arăta ca un «copil de doisprezece ani» (παιδίον δωδεκαετούς)²¹¹.

În *Faptele lui Petru și Simon Magul*, lucrare apocrifă, Mîntuitorul e numit «iuevenis decore splendidus» (tînăr strălucitor prin frumusețe)²¹². De asemenea, *Faptele Apostolului Ioan* spun că Hristos s-a arătat «ca un tînăr» (ὡς νεανίσκος)²¹³.

Sfîntul Justin Martirul și Filozoful (+ 165), în *Dialogul cu iudeul Trifon*, afirmă despre Hristos că, la prima venire, s-a arătat «disprețuit, fără chip, și pătimitor» — ἄτιμος καὶ ἀειδής καὶ θνητός)²¹⁴, sau «pătimitor, fără de slavă, necinstit și răstignit²¹⁵, dar la a doua venire se va arăta în toată măria Lui». În alt loc, el afirmă următoarele: «Venind Iisus la Iordan, lumea a crezut că este fiul lui Iosif tîmplarul, El ară-lindu-Se fără chip, așa cum grăiesc Scripturile»²¹⁶. De asemenea, în *Prima Apologie*, Sfîntul Justin spune că prima venire a lui Hristos a fost ca a «unui om disprețuit și pătimitor»²¹⁷.

Sfîntul Irineu, episcopul Lugdunului, afirmă că Hristos era «indecorus et passibilis» (fără mărire și pătimitor)²¹⁸.

Urmînd celor spuse de profetul Isaia cu privire la Mesia (LIII, 2—3), Clement Alexandrinul afirmă că «Domnul a avut o înfățișare urită» (... τὸν Κύριον αὐτὸν ὄψιν ἀσχηρὸν γέγονεν). «Cine era însă mai desăvîrșit ca Domnul? Dar El a arătat nu frumusețea exterioară a trupului, ci frumusețea cea adevărată a sufletului și a trupului, pentru că aceea a sufletului este binefăcătoare, iar frumusețea trupului este chipul cel nemuritor al cărnii»²¹⁹.

«Însuși capul Bisericii noastre, spune Clement în lucrarea sa *Stromata*, a petrecut într-un trup fără chip și frumusețe spre a ne învăța pe noi să privim la ceea ce este frumos și spiritual în Dumnezeu»²²⁰. Iar în alt loc din *Stromata* afirmă: «Iar Domnul nu în zadar a voit să îmbrace forma smerită a trupului, ci ca nu cumva cineva, lăudînd și admirînd frumusețea exterioară, să uite de cele propovăduite și, luînd aminte la cele ce trebuie părăsite, să se depărteze de cele spirituale»²²¹.

209. *Acta Andreae et Mathiae*, 33, în «Acta Apostolorum apocripha», ed. K. A. Lipsius — M. Bonnet, Pars. II, 1, Lipsiae, 1698, p. 115.

210. *Martyrium Mathaei*, 1, 24, ibidem, p. 217; 250—251; G. A. Sotiriu, «Ο Χριστός ἐν τῇ τέχνῃ», Atena, 1914, p. 10.

211. *Faptele lui Petru și Andrei*, 16, ibidem, p. 124; G. A. Sotiriu, *op. cit.*, p. 10.

212. *Actus Petri cum Simone*, 5, ibidem, pars. I, p. 51.

213. *Acta Ioannis*, 87, ibidem, pars. II, 1, p. 193.

214. Sf. Iustin, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 14, 7, ed. G. Archambault, Justin, *Dialogue avec Tryphon*, texte grec, trad. française, t. I, Paris, 1909, p. 68.

215. *Ibidem*, 110, ed. cit., t. II, p. 164. 216. *Ibidem*, 88, ed. cit., t. II, p. 76.

217. Sf. Iustin, *Apologia I*, 52, ed. L. Pautigny: Justin, *Apologies*, text grec, trad. française, Paris, 1904, p. 107.

218. Sf. Irineu, *Contra haereses*, III, 19, P.G., VII, 940 B.

219. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, 1, ed. O. Stählin, în «Grich. christ. Schriftst. d.e. drei Jahrh.», Band. 1, Leipzig, 1905, p. 237.

220. Idem, *Stromata*, III, 17, ed. O. Stählin, Band I (XV), Leipzig, 1906, p. 243—244.

221. *Ibidem*, VI, 17, Band II (XV), Leipzig, 1906, p. 509—510.

Origen a pus în circulație o teorie interesantă despre înfățișarea lui Iisus Hristos. «Mintuitorul s-a arătat fiecăruia după cum era vrednic»²²². Căci nu s-a arătat nimănui mai presus de puterile celui ce-L vede»²²³. El admite că Iisus avea diferite înfățișări²²⁴.

Filozoful neoplatonic Cels († cca. 200), nepunând înțelege realitatea întrupării lui Hristos, refuza să creadă că Fiul lui Dumnezeu s-a putut întrupa într-un trup smerit. «Trupul în care locuiește Duhul Sfânt, zicea Cels, trebuia să întrecă pe ceilalți oameni prin mărime, frumusețe, putere, măreție, voce și elocvență. Căci este imposibil ca persoana în care se află o putere divină să nu se deosebească prin nimic de ceilalți oameni, dar, cum se spune, Hristos era mic, urît și fără noblețe». La afirmațiile îndrăznețe ale lui Cels, Origen răspunde: «Se scrie într-adevăr (Isaia LIII, 2—3), că trupul lui Hristos a fost urît, dar nu lipsit, cum se spune, de noblețe. Este clar că El n-a fost mic de statură»²²⁵.

Cînd s-a schimbat la față înaintea ucenicilor, pe Muntele Măslinilor, spune Origen, atunci și-a arătat Hristos slava Sa (Matei XVII, 1—3), «căci avea o înfățișare dumnezeiască... iar fața Lui strălucea ca soarele»²²⁶.

Chipul smerit al Mintuitorului, cînd lucra alături de părinții Săi, în atelierul de dulgherie din Nazaret, este dovada deplinei lui umanități.

Tertulian dezvoltă această idee, spunînd: «Dumnezeu primește să fie conceput în pîntece de mama Sa, și așteaptă; iar după ce a fost născut, stăruie să crească și, crescut, nu dorește să fie cunoscut, ci chiar se smerește pe Sine»²²⁷.

Prima arătare a lui Hristos a fost în smerenie, iar El «a avut un trup supus suferinței și muritor» (passibilis et mortalis)²²⁸. De aceea a fost lovit, bătut și răstignit²²⁹. În altă lucrare, Tertulian afirmă: «Mintuitorul n-a avut un chip impunător și nici cu strălucire cerească» (Nec humanae honestatis fuit, nedum coelestis claritas). Hristos a avut o înfățișare urîtă, căci altfel n-ar fi fost lovit și batjocorit²³⁰. Această idee o dezvoltă apoi Fericitul Augustin, spunînd: «Deci celor ce l-au persecutat, Hristos le-a apărut urît. Căci dacă ei nu l-ar fi socotit urît, nu l-ar fi lovit, nu l-ar fi bătut cu biciul, nu l-ar fi încoronat cu spini, nu l-ar fi batjocorit prin scuipări. Ci fiindcă le-a părut urît, au făcut acestea, căci nu aveau ochi care să vadă că Hristos este frumos»²³¹. Ideea că Domnul Hristos a fost frumos o dezvoltă Fericitul Augustin în termeni neîntrețuți, cum vom vedea mai în urmă.

Sfîntul Ciprian citează, fără comentariu, textul din Isaia (LIII, 2—3) și alte texte din Vechiul Testament, precum și textul din Filipeni (II, 6—14), în care se arată în ce măsură s-a micșorat Fiul lui Dumnezeu la întrupare, pentru mîntuirea oamenilor²³². Aceste texte însă nu probează neapărat urîțenia fizică a lui Hristos.

222. *Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Matheum*, 100, P.G., XIII, 1750 C. 223. Origen, *Comentarii la Matei*, XII, 36, P.G., XIII, 1068 B.

224. Idem, *Contra Iulius Cels*, VI, 77, ed. P. Koetschau, în «Griech. christ. Schriftst. d. d. drei Jahrh.», Band II, Leipzig, 1899, p. 1.9. 225. *Ibidem*, VI, 75, p. 144—145.

226. *Ibidem*, VI, 77, p. 147—148; Pr. Conf. N. Corneanu, *Frumusețea ca atribut al Dumnezeirii*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 5—6, p. 306—307.

227. Tertulian, *De patientia*, 3 ed. Hem. Kroymann, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. XLVII, Vindobonae-Lipsiae, 1906, p. 3. 228. Idem, *Adversus Marcionem*, III, 7, *ibidem*, p. 386—387.

229. Idem, *Adversus Iudaeos*, 14, P.L., II, 679—681.

230. Idem, *De carne Christi*, 9, P.L., II, 817 A.

231. Fer. Augustin, *Enarratio in Psalmum CXXVII*, 8, P.L., XXXVII, 1681; F. Prat, *Jésus Christ. Sa vie, sa doctrine, son oeuvre*, t. I, Paris, 1933, p. 530—531; H. Leclercq, *Jésus Christ*, în «Dict. d'Archéol. Chrét. et de Lit.», t. VII, 2, p. 2397—2400.

232. Sf. Ciprian, *Testimonium adversus Iudaeos*, II, 13, ed. G. Hartel, în «Corp. Script. Eccl. Lat.», t. III, I, Vindobonae, 1868, p. 77—79.

Sfântul Vasile cel Mare socotește că Hristos n-a avut frumusețe fizică. Psalmistul îl numește frumos în ceea ce privește Dumnezeuirea Lui ²³³.

Interpretând cuvintele psalmistului David «Tu ești mai frumos decât fiii oamenilor», Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă următoarele: «Nimeni nu trebuie să pună la îndoială că frumusețea trebuie înțeleasă cu privire la slava și natura Dumnezeuirii, care întrece toate. Cele ale trupului, în comparație cu mărirea Dumnezeuirii, sînt de puțin preț». «Fiul s-a arătat într-o formă chiar urită. Căci fiind Dumnezeu prin fire, s-a făcut om pentru noi. Omul este mai mic decât Dumnezeu prin infinite și incomparabile deosebiri» ²³⁴. Altădată, Sfântul Chiril spune că Hristos a fost frumos la chip, cum vom vedea mai în urmă.

Cel dintii care a dat o nouă interpretare cuvintelor profetului Isaia (LIII, 2—3) este Sfântul Ioan Gură de Aur (+ 407), arătînd că aici e vorba de chipul desfigurat de suferință al Mîntuitorului în timpul răstignirii și al agoniei. Dar chipul «omului durerii» nu trebuie confundat cu chipul Mîntuitorului din zilele liniștite și senine, petrecute printre oameni, cînd iradia de bunătate, blîndețe și iubire. Cele spuse de Isaia se referă la patimile pe care le-a îndurat pe cruce. Dimpotrivă, psalmistul David spune: «Tu ești mai frumos decât fiii oamenilor, căci harul s-a revărsat pe buzele Tale» (Ps. XLIV, 3). Într-adevăr, Hristos era mai frumos decât fiii oamenilor prin har, înțelepciune, învățătură și minuni ²³⁵. «El era admirat nu numai cînd săvîrșea minuni, ci însăși înfățișarea Lui era plină de mult har» ²³⁶.

Fericitul Ieronim (+ 420) afirmă de asemenea că Hristos avea frumusețe fizică și o înfățișare exterioară excepțional de plăcută și atrăgătoare. Chemarea lui Matei la apostolat (Matei IX, 9) a uimit pe filozoful Porfiriu († 304) și pe împăratul Iulian Apostatul (361—363), deoarece Matei a urmat îndată pe Hristos.

«Într-adevăr, această strălucire și măreția Dumnezeuirii ascunse, care străluceau chiar pe figura Lui omenească, au putut atrage de la început pe cei ce-L priveau» ²³⁷.

Cel care descrie în chip magistral, plin de vigoare și talent, frumusețea lui Iisus, este Fericitul Augustin. «Un Hristos răstignit, zice el, era un scandal pentru iudei, o nebunie pentru greci... Pentru noi însă cei ce credem, mirele Hristos este frumos oriunde se află ca Dumnezeu. El este frumos în sinul Fecioarei, în care îmbracă natura omenească, fără să piardă natura Sa dumnezeiască; El este frumos prin nașterea Sa..., căci acest Copil în brațele Maicii Sale dă cuvînt cerurilor ca îngerii să cînte mărirea Sa; o stea călăuzește la peștera Sa pe magii care I se închină, El care este hrana iubitorilor de pace. Hristos este frumos în cer și pe pămînt; frumos în sinul cel prea curat al Fecioarei; frumos în brațele Maicii Sale; frumos în minuni, frumos în chinuri; frumos, cînd înfruntă moartea; frumos, cînd își dă sufletul; frumos cînd îl primește din nou; frumos pe cruce; frumos în mormînt, frumos în cer» ²³⁸.

Sfântul Chiril al Alexandriei, deși spune că Hristos s-a arătat într-un chip urit, iar frumusețea Lui trebuie înțeleasă cu privire la Dumnezeuire ²³⁹, afirmă în altă scriere că El a fost frumos. «Hristos a fost mai frumos la chip decât fiii oamenilor.

233. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul XLIV*, P.G., XXIX, 396.

234. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glașira în Exodum*, I, 4, P.G. LXIX, 396 A.B.

235. Sf. Ioan Hrisostom, *La Psalmul XLIV*, 2, P.G., LV, 185—186.

236. Idem, *Omilia XXVII la Matci*, 2, P.G., LVII, 346.

237. Fer. Ieronim, *Commentarius in Evangelium Matthaei*, I, 9, 9, P.L., XXVI, 57; *Epistola 65 ad Principiam* (398), 8, ed. K. Kirch, *Enchiridion fontium historiae Ecclesiasticae antiquae*, Freiburg im Breisgau, 1922, p. 166—167.

238. Fer. Augustin, *In Psalmum XLIV enarratio*, 3, P.L., XXXVI, 395.

239. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glașira în Exodum*, I, 4, P.G., LXIX, 396 A.B.

Căci cine dintre sfinți se va compara lui Hristos?... Fiindcă El are o frumusețe mai presus decît fiii oamenilor, mărturisim că harul s-a vărsat pe buzele Sale și pentru aceasta Dumnezeu L-a binecuvîntat în veci... El este frumos pentru cei ce-L iubesc și au cunoscut arătarea Lui, care prin ochii minții au putut să intuiască infinita Lui frumusețe mai presus de fire»²⁴⁰.

După cum se vede, textele invocate nu fac decît să opună «chipul robului» îmbrăcat de Logosul divin față de «chipul lui Dumnezeu». Ca om, Hristos a apărut în chip de rob, smerit și fără de chip; ca Dumnezeu, El s-a arătat nemuritor, plin de slavă, iradiind de strălucire și frumusețe dumnezeiască.

O mare importanță pentru reprezentarea chipului Domnului Hristos a avut-o *Scrisoarea lui Publius Lentulus către Senatul roman, despre Iisus Hristos*, descoperită de senatorul Eutropius printre anelele romane.

S-a afirmat că Publius Lentulus a fost predecesorul lui Pilat în postul de guvernator al Iudeii și el ar fi văzut și cunoscut pe Iisus Hristos, pe care-L descrie în scrisoarea trimisă Senatului roman. Se știe însă că predecesorul lui Pilat a fost procuratorul Valerius Gratus; deci scrisoarea lui Publius Lentulus este apocrifă. Ea a fost tradusă din limba greacă în limba latină în secolul al III-lea, cu scopul de a fi opusă unui pretins raport defăimător despre Hristos, compus de păgîni. Alți istorici urcă originea scrisorii lui Lentulus tocmai în secolul al XIV-lea. Este sigur însă că ea conține elemente din secolul al III-lea și a jucat în înfățișarea chipului lui Hristos un mare rol.

În scrisoarea lui Pseudo-Lentulus, Iisus Hristos este descris în trăsăturile cele mai atrăgătoare și frumoase și ea a servit ca model descrierilor și reprezentărilor ulterioare ale Mintuitorului. Iată înfățișarea lui Iisus Hristos după scrisoarea apocrifă a lui Pseudo-Lentulus: «A apărut în acest timp și trăiește încă printre noi un bărbat înzestrat cu o mare putere, numit Iisus Hristos. Oamenii spun despre el că este un profet mare, iar discipolii Lui îl numesc «Fiul lui Dumnezeu». El înviază morții și vindecă pe bolnavi de orice fel de neputințe și boli. E un bărbat de statură înaltă, proporționată. Are o înfățișare severă și e plin de daruri, încît cei ce-L privesc pot să-L iubească sau să se teamă de El. Părul capului Său e de culoarea vinului, fără strălucire și neted, pînă la urechi, de la urechi pînă la umeri e buclat și strălucitor, fluturînd pe umerii Săi, iar la mijloc formează o cărare pe creștetul capului, după obiceiul nazareilor. Fruntea Lui e netedă și senină; fața, fără pete, e împodobită cu o roșeață ușoară. Înfățișarea Lui este demnă și plăcută. Nasul și gura potrivite. Barba, de aceeași culoare cu părul capului, e bogată și împărțită în două. Are ochi albaștri, plini de strălucire. Cînd mustră și ceartă este impunător, dar blînd și plăcut în vorbire cînd învață și sfătuiește. Fața Lui are o deosebită demnitate și ceva minunat de plăcut. Niciodată n-a ris, dar uneori a plîns. El are o talie zveltă, mîinile și brațele Lui sînt plăcute la vedere. E serios, rezervat și moderat în vorbire. El a binemeritat să fie numit «cel mai frumos la înfățișare dintre oameni»²⁴¹.

Concepția apolinică a unui Hristos frumos a triumfat în arta creștină.

240. Idem. *La Psalmul XLIV*, 3, P.G., LXIX, 1032 A și C; 1033 B.

241. *Epistola Publii Lentuli ad Senatum Romanum de Iesu Christi*, la J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. I, Hamburgi, 1703, p. 301–302. Traducerea ne aparține. L. Réau, *op. cit.*, p. 37; G. de Jerphanion, *L'image de Jésus-Christ dans l'art*, Paris, 1938, p. 266; Pr. Prof. Sp. Cîndea, *Prezentarea Sîntei Treimi în arta creștină*, în «Mitropolia Ardealului», VI (1961), nr. 7–8, p. 458; Gabler, *De authentia epistolae Publii Lentuli ad Senatum Romanum de Iesu Christo scriptae*, Jenae, 1819.

Pentru greci și latini, frumusețea fizică este atributul necesar al Dumnezeirii; frumusețea exterioară este adevăratul semn al frumuseții interioare. Fiul lui Dumnezeu trebuie înfățișat în trăsăturile cele mai atrăgătoare și frumoase, deoarece, făcându-se om, Hristos reprezintă pe omul cel mai desăvârșit și din punct de vedere fizic.

De la sfârșitul secolului al IV-lea, chipul lui Hristos cu barbă a înlocuit chipul lui Hristos fără barbă. În privința aceasta tradiția creștină s-a orientat după cuvintele din Judecători (XIII, 5), unde se spune: «Briciul nu va trece peste capul Său, pentru că acest copil va fi nazireu, închinat lui Dumnezeu din pîntecele maicii Sale».

*

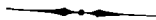
Din contextul celor arătate se constată că în secolele I și al II-lea înfățișarea Domnului Hristos și a unor evenimente din viața Sa au cunoscut o fază *simbolică* sau alegorică.

De la sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea apare în viața Bisericii faza *portretistică* sau *antropomorfică*, în care pictorii creștini fac eforturi laudabile de a înfățișa persoanele sfinte și scenele religioase cât mai aproape de realitate.

Existența icoanelor în secolul al III-lea în Biserică o confirmă canonul 36 al Sinodului ținut în toamna anului 305—306 la Elvira (Illiberis), în Spania, care le interzice în acești termeni: «S-a hotărît că nu trebuie să fie picturi în Biserică, pentru ca nu cumva să se bucure de închinare și adorare ceea ce se zugrăvește pe pereți» (Placuit picturas in Ecclesia non esse debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur)²⁴².

S-au dat diferite interpretări, mai mult sau mai puțin plauzibile, acestei hotărâri. După toată certitudinea, ea reflectă grija Bisericii de a feri pe credincioși ca nu cumva să cadă în idolatrie, închinându-se chipurilor zugrăvite pe pereții bisericilor sau pe alte obiecte.

Grija și atenția de a feri pe creștini de idolatrie și păgînism, o va păstra Biserica și în secolele următoare, cînd cultul icoanelor a luat o mare dezvoltare.



242. Ch.-J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, t. I, I, Paris, 1907, p. 240; L. v. Sybel, *Zur Synode von Elvira*, în «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XLII (1923), 2, p. 243—247; P. Batiifol, *Concile d'Elvire*, în «The Journal of Theology Studies», XXIII (1922), p. 263 ș.u.; XXVII (1925), p. 215 ș.u.; G. Bareille, art. *Elvire (Concile d')*, în «Dict. Théol. Cath.», t. IV, 2, col. 2378—2397.

O IMPORTANTĂ MENȚIUNE DESPRE CULTUL SFINTELOR ICOANE *

În cele ce urmează, ne vom strădui să redăm în românește textul unui manuscris aparținând vestitului cărturar din sec. al VII-lea, pe nume *Vărtanes*, manuscris publicat sub titlul *Despre luptele iconoclaste*, în Buletinul Oficial al Patriarhiei Supreme Armene, «*Ecimiadzîn*», nr. 6—7/1970, sub îngrijirea lui Ervant Melconian.

Socotim necesară prezentarea acestui manuscris întrucît el reflectă foarte clar disputele iconoclaste care au avut loc în părțile Armeniei chiar din primii ani ai sec. al VII-lea.

De altfel, cărturarului *Vărtanes* îi aparține și un număr însemnat de studii, cu conținut dogmatic, împotriva nestorienilor¹.

Apreciind valoarea și locul manuscrisului în istoria Bisericii Armene, considerăm că manuscrisul sus-amintit, tradus în românește, va prezenta un interes deosebit și pentru specialiștii și teologii din Biserica Ortodoxă Română.

Să vedem mai întîi edițiile manuscrisului. Textul original a apărut pentru prima oară în anul 1852, într-un studiu al arhimandritului Karekin Zarphanalian sub titlul *Despre mijlocirea sfinților*.

A doua oară textul a apărut, în revista «*Sion*», Buletinul Oficial al Patriarhiei Armene din Ierusalim sub îngrijirea patriarhului Eghişe Turian, în anul 1927.

Sirapi Der Nersesian, apreciată ca un bizantinist cu renume, în anul 1945, a tradus textul manuscrisului în limba franceză.

În sfîrșit, ultimul autor care s-a ocupat de acest manuscris este Ervant Melconian din Erevan, care a redat alături de textul în limba veche armeană, cît și în cea actuală, comparîndu-l cu edițiile vechi anterioare, adăugînd și numele aghiografilor, și anul cînd s-au copiat².

Autori de seamă ca Manuc Apeghian, Stepan Der Nersesian au considerat că manuscrisul reprezintă o *primă lucrare de acest gen ce oglindește cultul icoanelor în Armenia* și luptele duse pentru păstrarea și triumful cultului icoanelor.

Un alt aspect îl prezintă și faptul că manuscrisul datează cu un secol și mai bine înaintea verdictului împăratului bizantin Leon Isaurul, din anul 726, și deci se poate spune că încă de pe atunci Armenia și creștinii armeni opuneau rezistență în fața luptelor ce se duceau împotriva icoanelor.

* Autorul manuscrisului este cunoscut în istoria Bisericii Ortodoxe Apostolice Armene sub numele de «*Vărtanes Kertogh*», sau mai bine-zis «*Vărtanes Cărturarul*». Ucenic al școlii monahale din Siunik, care avea să devină mai tîrziu unul dintre ierarhii de seamă ai Bisericii Armene, cărturar, bizantinolog, teolog.

Despre biografia lui ne lipsesc din nefericire, anumite date, istoricul Uchtanes (secolul al X-lea) l-a considerat «un cărturar arhieru al Sfîntului Scaun».

În anul 604 arhierul *Vărtanes* este ales locșitor de Patriarh timp de 3 ani pînă cînd la 607 era să aibă loc noua alegere în persoana unui anume Abraham.

1. Manuscrisul a apărut mai întîi în «*Sion*», revistă a Patriarhiei Armene din Ierusalim, 1927, p. 23—25 și 61—63 ;

2. Buletinul Oficial «*Ecimiadzîn*» nr. 6—7/1970, p. 86—97 ;

Dăm mai jos textul tradus în limba română, urmînd ca, la sfîrșit, să tragem concluziile.

«Toate făpturile sînt împodobite cu lumina vieții și luminate cu razele sale bucurîndu-se cerul și pămîntul, deoarece lumina adevărului a umplut cu lumină toată lumea, a sfărîmat întunericul din inimile împietrite și întunecate și lumea s-a umplut cu învățătura dumnezeiască cea cunoscută. Iar urmașii învățăturii creștine, care colindă în întunericul cel întunecat prin cuvîntări greșite vor să cultueze și fără gîndire să înșele pe neștiutorii dezbinînd biserica». «Nu este vrednic, spun ei, a atîrna tablouri cu chipuri în biserici». Se aduc date din Vechiul Testament, că aceasta s-ar spune despre cultul idolilor la păgîni, împotriva cărora s-au ridicat și proorocii. Dar (icoanele) noastre nu se aseamănă cu chipurile lor (cioplite) pentru că ale noastre sînt închinare lui Hristos și ucenicilor Săi. Nu vom aduce mărturii din cuvîntări retorice, ci vom vorbi despre mărturia cărților exact așa cum ne-au învățat pe noi tîlcuitorii poruncilor. Pentru că mai întîi Moise a pictat chipurile pe altar din porunca lui Dumnezeu, doi heruvimi cu chip omenesc din aur, cu aripi, pe altarul pocăinței (iertării) din care grația stăpînului stăpînului³. Același lucru mărturisește Apostolul zicînd: «Heruvimii mării erau păzitori asupra iertării», fiind pilda poruncii mari. De asemenea și catapetesma despre care a poruncit Domnul să fie pictată cu chipuri, cu podoabe făcute de mînd, cu pietre scumpe roșii, albastre. Nu erau oare vopsite ramele tablourilor sau ale catapetesmei, iar chipurile reprezentînd pe heruvimi? La fel a procedat și Solomon în templu. «Tot templul l-a îmbrăcat în aur..., și a făcut în Sfînta Sfințelor doi heruvimi din lemn de măsline înalți de zece coși»⁴ dar Dumnezeu nu l-a stînjinit, ci templul l-a numit cu numele său. Iar în viziunea proorocului Iezechiel se observa, «tocmai în ziua aceea a fost mîna Domnului peste mine și m-a dus în țara lui Israel, și am fost așezat pe un munte foarte înalt. Pe acest munte, pe partea lui de miazăzi, era un fel de ziduri de cetate. Am fost dus acolo și acolo iată era un om, al cărui chip era ca înălțimea aramei strălucitoare; el avea în mînd o sfoară de in și o prăjină de măsurat și stătea la poartă. Omul acela mi-a zis: «Fiul omului, privește cu ochii tăi, ascultă cu urechile tale și ia aminte la toate cîte am să-ți arăt, căci de aceea ai fost tu adus aici ca să-ți arăt acestea. Să vorbești casei lui Israel tot ce vei vedea»⁵.

Iată, un zid înconjură templul pe dinafară de jur-împrejur..., și anume erau săpați heruvimi și palmieri așa între fiecare 2 heruvimi un palmier⁶, și fiecare heruvim avea două fețe.

Deci, ce vei spune despre aceasta, omule (credincios), care ești suferind cu gîndul, căci ai spus despre invențiile heruvimilor lui Moise și Solomon că sînt lucrute cu mîna, dar cum le vei considera pe acestea pe care însuși Dumnezeu le-a arătat. Iată că e clar că de la început icoanele erau pentru cinstirea și mărirea lui Dumnezeu și pentru slujirea și adorarea (lui Dumnezeu) înaintea lor.

Atîta spun numai din Vechiul Testament.

Iar în Noul Testament, Pavel spune atenienilor: «Căci străbătînd Cetatea voastră și privind locurile voastre de închinare, am aflat și de un altar pe care era scris: DUMNEZEULUI NECUNOSCUT. Deci pe Cel pe care voi necunoscîndu-L îl cinstiți, pe Acesta îl vestesc eu vouă»⁷.

Oare acest altar îl reprezenta pe Dumnezeu, pentru că era cinstit întru numele Său, iar despre aceasta a mărturisit Pavel. Iar noi nu privim la icoane ca și cum îl

3. Ieșire 26, 31, 33, 8 și 35.

4. III Regi VI, 23—35.

5. Iezechiel XL, 2—8;

6. Ibidem, XLI, 18—20;

7. Fapte XVII, 23.

privim pe Dumnezeu, cî în numele lui Dumnezeu le pictăm, așa cum s-a arătat nouă Isaia vorbește despre nașterea Lui, Ieremia despre venirea între oameni, David despre patimile și înmormîntarea Domnului, Iezechiel și Osea despre învierea Domnului, Daniel și Zaharia despre a doua venire, Naum și Maleahi despre Judecata de apoi.

Deoarece ei prin semne ne-au lăsat (scris) nouă (anumite împliniri) iar altele s-au împlinit, noi pictăm aceste împliniri așa cum e scris în cărți, căci și cartea este un medicament ca și culorile frescelor.

Și dascălii Bisericii ne vorbesc despre icoane. În cuvîntarea episcopului Constantinopolului, Hovhannesc, către noii bolezai, spune: «De pildă statuile de aramă ale împărașilor sînt moarte și fără simț...» Iar tu creticule, fă ascultare și află. Din nou în aceeași cuvîntare se spune: «Nu trebuie a îndepărta Cartea dumnezeiască», și continuă «Nu observați pe chipurile împărașilor, în partea de sus se află semnătura împăratului, iar în partea de jos sînt oglindite faptele împăratului, biruințele sale. La fel și în cărți se observă chipul împăratului iar în părțile de sus și de jos toate biruințele și vitejiile. Sau, ce vei spune despre acea icoană a Domnului, pictat de omul de încredere al împăratului Abgar, Anania, întîlnirea împăratului cu Hristos, care astăzi s-ar părea că se află în Biserica din Urha».

Episcopul Severian spune: «De pildă cînd împăratul lipsește, tabloul său îi ocupă locul și curtenii se înclină în fața tabloului și apoi prăznuiesc sărbătorile de peste an.

Conducătorii și credincioșii se închină la icoane fără să se uite la partea de lemn (ramă), ci uitîndu-se la chipul de pe el, nu la materialul din ce-i făcut, ci la pecetea de pe icoană. Și dacă chipul împăratului muritor este atît de mult cinstit, cu cît mai mult trebuie cinstit chipul și icoana împăratului nemuritor (Iisus Hristos)?»

Dă ascultare celor spuse de aceștia (e vorba de Părinții Bisericii n.n.) ale căror scrieri, dacă vrei să le citești grăiesc aceleași mărturii.

Luminătorul armenilor, Sfîntul Grigore spune într-una din rugăciunile sale: «În locul lemnului sculptat Crucea Sa (e vorba de Mîntuitorul răstignit) l-a ridicat în lume și deoarece oamenii erau obișnuți a se închina în fața chipurilor icoanelor muritorilor, El a devenit muritor pe cruce. A murit neînsușeșit, pentru ca prin aceasta să se întărească de fapt închinarea credincioșilor în fața crucii de lemn și celui ce se afla pe cruce, pentru că acei ce pictează icoane, au un cult, față de icoane și cinstesc fața icoanelor ca să fie supuse (ocrotite) dumnezeirii Lui»⁸.

Iar dacă nu veți da crezare vorbelor noastre trebuie să căutați cu atenție în cărți, însă voi sînteți prea departe de cărți, cum e cerul de pămînt. Mai sînt și alte mărturii din Sfînta Scriptură. Totul este în vîzul lor, al celor ce au minte. Urechile aud și mîntea pricepe, fără ochii minții, ochii trupului nu văd. Dar e interesant, că porunca o rețineți, dar alungați pe împărat, vă închinați semnului, dar aruncați cu pietre asupra împăratului, vă închinați crucii dar vă împotriviți Celui răstignit. Astfel, maniheii și marcioniștii cu ochii consideră numai întruparea adevărată a Mîntuitorului, iar cînd privesc la icoane se înfurie tare, se împotrivesc și se dușmănesc apropiindu-se de ele. Dacă noi i-am văzut pe prooroci și nu i-am cercetat, că ei spuneau de idolatria păgînilor, «că toți dumnezeii neamurilor sînt idoli...»⁹ și nicăieri în cărți nu vom întîlni scris că icoanele creștinilor și din biserici sînt idoli.

Și în Istoria bisericească se spune la fel, așa cum Eusebiu scria (cap. VII, 17): despre semnele faptelor mari ale Mîntuitorului ce au avut loc în orașul Pennada. Deoarece am amintit despre acest oraș să nu trecem cu vederea istoria (căci ei vor fi

8. Aghatanghelos, *Istoria armenilor*, ed. 1930, Veneția, p. 67—68 ;

9. Psalm XCV, 5 ;

pomeniți de cei ce ne vor urma), cum femeia suferindă, al cărei sînge se vărsa continuu și așa cum acum din Sfînta Evanghelie ea s-a vindecat de către Mîntuitorul în acel oraș unde s-ar spune că trăia ea. Și casa ei e renumită ca o mărturie a minunilor și a semnelor lui Dumnezeu, a milostivirii și a darului revărsat asupra femeii.

În fața intrării casei se află sculptat pe o uriașă piatră chipul unei femei îngeneunchiate ale cărei mîini deschise se roagă la statuia din bronz a unui bărbat, acoperit cu un acoperămint, iar mîinile lui sînt înlinse către femeie. Lingă picioare se află un arbore care se deosebește de toate celelalte, fiind un leac pentru toate durerile. Această statuie este după chipul Mîntuitorului nostru, așa cum se spune, pe care o putem vedea și astăzi vizitînd acel oraș. Dar aceasta nu-i mai presus cu nimic de unii din păgîni care au crezut în Hristos și cu ulei au pictat, pe Pavel, Petru și chiar pe Hristos și care ne-au parvenit pînă în zilele noastre.

Deci n-ai observat aceste cărți, prietene, că le împotrivești poruncilor lui Dumnezeu. Prieten îți spun nu pentru ortodoxia credinței, ci pentru acele cuvinte spuse de Iisus Hristos: «Prietene pentru ce ai venit». Dacă ați citit dar nu ați reținut, căci pentru voi s-a spus de către Apostoli, «În care conducătorul veacului acestuia (diavolul) a orbit mințile pătimase, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei, slavei lui Hristos...»¹⁰. Iar dacă nu ați citit trebuie căutat, cercetat și știut care-i binele și răul, a deosebi (lucrarea) cea dumnezeiască de cea demonică.

Și de ce nu știți că în templele idolilor sînt sculptați Vormist¹¹, Aramazl¹², cu vrăjitoriile și nelegiuirile lor, iar în Bisericile lui Dumnezeu vedem pictat chipul Sfintei Fecioare, Născătoare de Dumnezeu, avînd în brațe pe Hristos, ziditorul ei, fiul ei, ziditorul tuturor. În templele idolilor, Anahid¹³ este prezent prin nelegiuirile ei, iar în Bisericile credincioșilor și a mărturisitorilor lui Dumnezeu, sînt pictați Sfîntul Grigore cu chinurile sale pentru Dumnezeu, Sfîntul Ștefan, primul mărturisitor în mijlocul celor ce au aruncat cu pietre asupra lui, Sfîntele fecioare Gaiane, Hripsimea, prin moartea lor martirică și cu mulți alți sfinți vrednici. În templele idolilor se află Astghik¹⁴ și Afrodita, socotite de păgîni ca mame ale tuturor plăcerilor, nelegiuirilor și ale lăcomiei, iar în Bisericile lui Dumnezeu se află Crucea Domnului, Ceata Apostolilor și a proorocilor, care au biruit tot cultul idolilor și au adus pe credincioși spre cinstirea adevăratului Dumnezeu.

În bisericile lui Dumnezeu sînt pictate toate faptele minunate ale lui Hristos, așa cum sînt oglindite în cărți, așa cum am spus la început că proorocii ne-au vestit nașterea, botezul, patimile, răstignirea, înmormîntarea, învierea și înălțarea la ceruri a Domnului. În biserici pictăm toate acestea așa cum ne spune Sfînta Carte și în cărți se întrebuițează scrierea cu uleiuri și cu același ulei se pictează și în biserici. Din cărți numai urechile aud, iar picturile cu ochii le vedem, cu urechile auzim, dar cu inima credem. Iată că e clar că din cărți derivă și cultul icoanelor. Dacă cineva va studia mai (adîncit), va ajunge la adevăr, iar ereticii greșesc prin vorbe contradictorii, pentru care ei nesocotesc (icoanele) că sînt negrăitoare și fără simț.

Oare, chivotul lui Dumnezeu grăia cînd a fost dăritat Dagovnul, Azovda, Ghet și orașul, de alt neam, Azgolovna a fost nimicit, pînă cînd ei au protestat spunînd: «Chivotul Dumnezeului lui Israel a venit la noi ca să omoare și pe poporul nostru»¹⁵. Oare Crucea lui Dumnezeu care e cinstea arhanghelilor, mîntuirea oamenilor și یرica demonilor, a grăit, cînd în orașe a dat viață morților și pînă în zilele noastre a făcut multe fapte minunate?

10. II Corinteni IV, 4.

11. Idolii armenilor dinaintea de creștinare.

12. Ibidem.

13. Ibidem.

14. Ibidem.

15. I Regi V, 10;

Iată că noile porunci urmează celor vechi, grăind nouă despre darul lui Hristos. Și acoperământul Evangheliei este pictat și făcut nu numai din aur și argint ci și din oase de elefant, din piele de culoare roșie. Iar noi cînd ne închinăm în fața Sfintei Evanghelii sau o sărutăm, noi nu ne închinăm materialului din care-i făcut, ci cuvintelor Mîntuitorului care s-au scris pe pergament. Așa cum Domnul, cînd a intrat ca un biruitor în Ierusalim, fiind întîmpinat de bătrîni și copii, avînd în mînă crengi de palmier și măslin, aceștia binecuvîntau, preamăreau și se închinau Domnului¹⁶. Ei nu se închinau animalului, ci lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Așa și închinarea se face numai pentru Hristos în numele Căruia este pictată icoana. Deci iată deosebirea între pictura dumnezeiască și cea păgînă, pentru care ereticii au dezbinat pe credincioși spre pieirea lor.

Împreună cu toți cei ce cred în spusele ereticilor vor primi răsplata în iadul chinurilor. Despre acestea a spus fericitul prooroc Osea : «Ei întind curse pe toate drumurile, capcane în casa lui Dumnezeu»¹⁷, iar în altă parte spune : «Vai de cel ce adapă pe prietenul său din cupa lui otrăvită»¹⁸. Și într-adevăr cei ce cu plăcerile păcatului sînt înzestrați, nu merg pe drumul dreptei credințe ci se abat de la dreapta poruncă. Voi grai și nu voi tăcea, de pildă, dacă cineva caută în rafturi pe Apostol, sau Isaia, sau ceea ce e scris în cărțile lor, oare el caută pe aceștia ?, cred că ei caută poruncile dumnezeiești și cuvintele sale. Iar noi ne aducem aminte de ei și pe cei ce-i trimit prin icoane și nu spunem că această icoană e Dumnezeu, ci cel ce amintește de Dumnezeu și pe ucenicii Săi.

Ceea ce e scris de regele Pap (al armenilor n.n.) că a introdus picturi în biserică, nu graiți adevărul, căci în Armenia nimeni nu știa să picteze pînă acum, ci de la greci erau aduse picturile, așa cum și învățătura noastră e de la ei, înainte de a fi greșit¹⁹.

Înainte de Pap au mai domnit și alți împărați, care ațirau icoane în numele lui Hristos, chiar patriarhii și împărați ca Iericitiu Sahag și Mașlotz, Ieznic, Artzar, Koriun și prietenii lor, datorită cărora Dumnezeu a dăruit învățătura armenilor.

Și nici unul din ei n-a scris nimic împotriva icoanelor din biserică, ci numai Smul, Tateos și Isaia și complicii lor care au înșelat pe mulți (de la dreapta calc). Cu toate că deocamdată cei ce au dezbinat au un oarecare succes, însă aceasta va fi pentru o scurtă perioadă, căci ei, nu grăiesc adevărul și primele păcate s-au născut chiar din neadevăr, așa cum a fost la Adam. Aceste cuvinte nu-mi aparțin, ci ele sînt din Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Dacă doriți să slujiți lui Hristos și să îndepliniți poruncile Sale căutați toate cărțile aici-amintite și cînd veți găsi, ele vă vor arăta vouă calea cea dreaptă. Despre icoane e de ajuns pentru cei ce au minte.

Iar despre uleiuri (are în vedere uleiul icoanelor), despre care se spune că-i necurat, greșesc prin vorbele lor căci și uleiul cărților e din lac (vopsea, rășină) care se poate mesteca, iar materialul icoanelor este laptele, oul, rugină de metal, var și altele, o parte din ele folosindu-se chiar la vindecarea unor boli.

Dar noi nu socotim ceva necurat, faptul că Dumnezeu a dăruit acestea pentru folosul lumii, și nu considerăm ceva de aruncat cînd spunem că aceste uleiuri au un miros. Și dacă sînteți așa de curați și smeriți trebuie ca la ceasul rugăciunii să sfărîmați stomacul vostru și cu apă înfierbîntată să spălați intestinele voastre și nu-

16. Intrarea Mîntuitorului în Ierusalim, *Florile* ;

17. Osea IX, 8 ; 18. Avacum II, 15 ;

19. Are în vedere începutul luptelor împotriva cultului icoanelor în perioada aceea.

mai apoi să intrați în biserică. Oh, oamenilor răi și înrăiți fără măsură, că odată motivați icoanele spunînd că-s făcute de mînă și nu ne este nouă vrednic. Și Bisericele sînt lucrute de mînă, numindu-se biserica lui Dumnezeu, după cum spune Pavel către Timotei: «Ca să știi, dacă zăbovesc, cum trebuie să petreci în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului celui viu, stîlp și temelie adevărului»²⁰. Ce veți spune despre aceasta căci și acesta e lucrut de mînă (Biserica), și din acest cunoscut, cunoașteți Necunoscutul, uleiurile și icoanele amintesc de Dumnezeu și de uceniciei Săi.

Dar în voi se află satana, și vă socotiți sfinți asemănîndu-vă cu pietrele albe ale mormintelor. Foarte adevărat a spus autorul: «Nu li nelegiuît pînă la sfîrșit și nu li nici nebun»²¹, și continuă «...Un neam căruia i se pare că e fără prihană în ochii lui și care nu este curățit de nelegiuirea lui»²².

Iar noi ne grăbim a intra în Biserica lui Hristos seara și ziua, rugîndu-ne dinainte pentru a împlini vremea noastră de vitregie, și a fi vrednici, ca la ziua Judecării, cu fețele noastre de bucurie să-L vedem pe Dumnezeu pentru a putea ajunge la binele veșnic, căci Lui este slava în vecii vecilor. Amin».

Nu putem să încheiem prezentarea de față fără a spune cîteva cuvinte despre poziția pe care a adoptat-o Biserica Armeană în trecut, poziție ce a fost și este valabilă și în zilele noastre.

În istoria bisericească universală în general, luptele împotriva cultului icoanelor apar ca un fenomen al secolului al VIII-lea după cum am spus la început prin verdictul dat de Împăratul bizantin Leon Isaurul, la anul 726.

Unii specialiști sînt de părere, unii chiar au afirmat, că mișcarea împotriva icoanelor a apărut chiar din primele secole ale creștinismului. Istoricul Veber spune: «Împreună cu creștinismul în provinciile romane a pătruns și obiceiul cultului moaștelor sfinților și al icoanelor»²³. Un canon al unui sinod și anume *canonul* 36, dat de sinodul ce a avut loc în orașul spaniol Iberis, la 306, se spunea «În biserici nu trebuie să existe icoane, în fața cărora să se închine și să aibă cult...»²⁴.

Cultul icoanelor nu a fost în aceeași măsură răspîndit în lumea creștină. Obiceiurile locale, tradiția locală au avut un mare rol în această privință. Nestorienii au avut un rol negativ în privința cultului icoanelor.

Din secolul al VIII-lea înainte, lupta împotriva cultului icoanelor ia amploare. Cei peste 338 de episcopi prezenți și întruniți la un sinod ce a avut loc, în anul 754, la Constantinopol au interzis categoric cultul icoanelor nu numai în biserici, ci și în casele creștinilor. Însă, după cum se știe, la 787, Irina, împărăteasa Bizanțului permise pentru totdeauna cultul icoanelor, hotărîre luată pentru toată Biserica la *Sinodul de la Niceea*, din anul 787.

Biserica Apostolică Ortodoxă Armeană a avut de la început un respect deosebit și un cult specific față de icoane, păstrîndu-și măsura și ferindu-se de adăugiri prea multe la icoanele de sub boltile bisericii. Ca și în Biserica Ortodoxă și în Biserica Armeană, după cum s-a văzut, s-au dus lupte împotriva icoanelor de așa-numiții paľlicieni.

Vărlanes a reușit să dea o explicație arătînd că după «tradiția dogmatică a Bisericii Armene nu există o rînduială pentru materialul constitutiv al icoanei, ci vene-

20. Timotei III, 15 ;

21. *Ecleziastul* VII, 17.

22. *Pilde* XXX, 12 ;

23. Veber, *Istoria universală*, Moscova, 1887, vol. V, p. 220 ; (Nota este luată din Revista de față).

24. *Ecimiadzin* nr. 6—7/1970, p. 86 ;

25. *Ibidem*, p. 87 ;

rarea se aduce sfântului care este reprezentat, cerînd acestuia mijlocirea lui la Dumnezeu pentru ca Dumnezeu să ne ajute»²⁵.

Un părinte al Bisericii Armene din secolul al XI-lea, și anume Anania din Sanahin, spune: «Noi pictăm pe Hristos, pe apostoli, pe prooroci și avem un cult față de ei, fără să exagerăm așa cum se obișnuia la păgîni»²⁶.

În încheiere amintim cîteva biserici vestite în picturile lor interioare: *Biserica din Aghtamar* (secolul al XI-lea), *Catedrala din Ani*, *Biserica «Sfîntul Grigorie Luminaătorul»*, precum și *Catedrala patriarhală din Ecimiadzin* a cărei pictură, ultima de altfel, este executată în secolul al XVII-lea.

Revenind la bisericile armene din România amintim: biserica armeană din Bacău, cu hramul «Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil», biserica armeană din Roman; bisericile armene din Botoșani; Mînaștirea Zamca din Suceava, precum și Catedrala Episcopiei Armene din București. Acestea strălucesc prin frescele lor interioare, fiind mereu în admirația vizitatorilor străini și formînd venerarea zilnică a adevăraților credincioși, care moștenesc și tezaurul artistic al credinței lor.

Mențiunea despre cultul icoanelor este și un document istoric de mare valoare artistică și religioasă și totodată un adevăr că venerarea sfinților este o succesiune în credință și un patrimoniu ecumenic. Împletirea cultului icoanelor cu venerarea sfinților și adorarea lui Dumnezeu înseamnă siguranța dreptei credințe.



26. *Ibidem*, p. 87.

CULTUL BISERICII ANGLICANE CONTEMPORANE

CINSTIREA MAICII DOMNULUI, A SFINŢILOR, A ICOANELOR
ŞI A SFINTELEOR MOAŞTE

Pentru înţelegerea justă a acestei probleme, este strict necesară o elementară introducere în istorie, specificul doctrinei şi cultului, ca şi a sensibilităţii religioase a poporului englez.

Biserica Anglicană este în mare măsură produsul experienţei religioase a întregului popor englez, fapt care explică justificarea succesivă a depozitelor teologice şi bisericeşti care aveau să-i alcătuiască cu timpul structura.

Separarea Bisericii Anglicane de papalitate nu a însemnat în primul rând abandonarea doctrinei romano-catolice, deşi aceasta a deschis cale liberă influenţei luteranismului¹. Căci, după cum afirmă un episcop anglican, Reforma Bisericii Anglicane a fost una «sui generis», iar anglicanismul ei a devenit un gen bine definit al creştinismului, foarte deosebit de Bisericile care au urmat tradiţiilor luterane şi calvine, rămânând mai aproape de catolicismul roman şi de Bisericile Ortodoxe răsăritene decât de oricare altă comunitate reformată apuseană². În veacul al XVI-lea, Biserica Anglicană devenise intens protestantă în sens antipapal, aşa cum continuă să fie şi astăzi marea majoritate a clericilor, episcopilor şi laicilor anglicani. Reacţiunea şi rezultatul Reformei anglicane nu tindea să elimine ceea ce este cu adevărat sănătos în viaţa religioasă, în doctrina, în cultul şi organizaţia religioasă apuseană şi răsăriteană «ci doar de a lepăda abuzurile şi prihăniturile care au viciat şi deformat teoria şi practica religiei catolice de sub primatul papal al Bisericii medievale»³.

Această tendinţă reformatoare a dus însă în curînd la excese iconoclastice, mai mari chiar decât le dorea poporul englez. În zelul său reformator, regele Eduard al VI-lea (1547—1553) a hotărît să epureze rînduiala ceremoniilor şi practicilor papale⁴.

În această epocă, legea pentru uniformitate din 1552 a dus practic la distrugerea sau confiscarea de către guvern a decoraţiei bisericilor, iar revizuirea din acelaşi an, a *Cărţii de rugăciuni* (*The Book of Common, Prayer*) a impus abandonarea multora dintre vechile practici şi ceremonii cultice; prin schimbarea cuvintelor şi a frazelor *Cartea de rugăciuni* din 1552 conferea cultului anglican o interpretare mai protestantă.

Amintim în această ordine de idei că prima redactare a *Cărţii de rugăciuni* din 1548—1549, constituie în esenţă o traducere în limba engleză a acelei părţi din slujbele divine medievale, corespunzătoare doctrinei Reformei, mult simplificată, însă catolică în caracterul ei.

Tot în 1552 s-a făcut prima încercare de definire a doctrinei Bisericii Anglicane printr-o serie de 42 articole de credinţă, îndreptate atât împotriva doctrinei medievale a scolasticilor cit şi împotriva învăţăturii protestanţilor extremişti⁵.

1. Shailer Mathews, *Anglicanism: its Catholic and Protestant aspects*. In: *An outline of Christianity. The story of our civilization*, vol. III, New York, 1926.

2. R. G. Parsons, *L'Église Anglicane*, în «Oecumenica», Londra, 1939, nr. 4, p. 292; Mathews, *op. cit.*, p. 121.

3. Persons, *op. cit.*, p. 292—293.

4. Percy Dearmer, *The Church of England and the Reformation*, în: *An outline of Christianity. The story of our civilization...*, p. 98.

5. I. R. H. Moorman, *History of the Church in England*, Londra, 1963, p. 184—186; Dearmer, *op. cit.* p. 93.

După o scurtă perioadă de reacțiune cu caracter romano-catolic (1553—1558), a urmat una de stabilizare (1558—1603), în cursul căreia a început să se definească acea «via media», prin care Biserica Anglicană era catolică, dar și reformată. Conducătorii bisericești din acea perioadă de stabilizare se străduiră să revină — în privința doctrinei și cultului — la tradițiile Bisericii primare, înlăturând anumite obiceiuri și practici adoptate de Biserica Anglicană în evul mediu ⁶.

Noua ediție a *Cărții de rugăciuni* din 1559 a fost impusă tuturor bisericilor din regatul britanic, iar în 1571 parlamentul a sancționat celebrele 39 articole de credință.

În urma revizuirii *Cărții de rugăciuni* în 1662, aceasta a rămas pînă în veacul al XX-lea manualul oficial al cultului public în Biserica Anglicană. Această ediție a păstrat formele tradiționale ale slujbelor bisericești, călăuzindu-se — împotriva tendințelor puritaniste ale reformatorilor extremiști — după practicile cele mai vechi ale Bisericii și după «rînduiala divină și decentă a vechilor Părinți» ⁷.

Încercările din 1927 și 1928 de a revizui din nou *Cartea de rugăciuni* prin încorporarea unor inovații anglo-catolice, după cum le numește un istoric romano-catolic, au fost zădărnice de opoziția parlamentului, astfel că ediția din 1662 a rămas în vigoare, neadmițînd multe dintre opiniile și punctele anglo-catolice. Aceasta nu i-a împiedicat însă pe anglo-catolici de a persevera în tendința lor, nici pe episcopi de a recomanda diecezelor lor să folosească *Cartea de rugăciuni* revizuită, dar respinsă în 1928 ⁸.

La rîndul lor cele 39 articole de credință, care sînt și astăzi platforma oficială a Bisericii Anglicane și la care trebuie să consimtă fiecare cleric hirotonit, nu trebuie considerate nicidecum ca un formular de credință, ci ele reprezintă doar o precizare a atitudinii Bisericii Anglicane în disputele dogmatice care au convulsionat Europa în secolul al XVI-lea ⁹.

Nici cele 39 articole de credință, nici liturghia și nici ritualismul *Cărții de rugăciuni*, care reprezintă două tendințe distincte, n-au fost niciodată sudate forțat, într-o teologie unitară. Nici o exercitare a puterii de stat nu i-ar putea constrînge pe calviștii recalitrânți să adopte *Cartea de rugăciuni* ¹⁰.

Cele 39 articole sînt universal obligatorii pentru credincioșii Bisericii Anglicane și, în virtutea libertății nelimitate acordată tuturor acestora de a concepe și pătrunde adevărurile de credință, care este o particularitate specifică a Bisericii Anglicane, fiecare crede ce vrea și cum vrea. Au existat exemple de clerici distinși care au pus în discuție chiar și interpretarea literală a unor articole de credință. Totuși, anglicanii ar considera o greșeală, dacă ar accepta vreo dogmă care să fi fost respinsă de oricare altă grupare creștină ¹¹.

Aceeași este situația și în privința *Cărții de rugăciuni*. Este adevărat că nu se poate aștepta ca o carte care reprezintă manualul oficial al cultului public într-o Biserică atît de pluriformă, cum este Biserica Anglicană, să poată fi folosită cu toate rugăciunile și variantele ei de toate taberele acestei Biserici. *Cartea de rugăciuni* a

6. Moorman, *op. cit.*, p. 211—212; Dearmer, *op. cit.*, p. 96—97; Parsons, *op. cit.*, p. 295.

7. G. K. A. Bell, *Eine kurze Darstellung der Kirche von England*, în Colec. «Ekklesia», Gotha, 1934, p. 39; Dearmer, *op. cit.*, p. 97; Parsons, *op. cit.*, p. 296—297; J. W. C. Wand, *Anglicanism in history and today*, Londra, 1963, p. 91.

8. Parsons, *op. cit.*, p. 301; Moorman, *op. cit.*, p. 426; H. Daniel-Rops, *Our brothers, in Christ, 1870—1955*, Londra, 1967, p. 93.

9. Moorman, *op. cit.*, p. 214; Parsons, *op. cit.*, p. 295—296; Dearmer, *op. cit.*, p. 99—100.

10. Mathews, *op. cit.*, p. 119.

11. *Ibidem*, p. 120; Wand, *op. cit.*, p. 46; V. Loichița, *Anglicanism și Ortodoxie*, 1930, p. 9.

fost adesea contestată de extremele tuturor curentelor din sinul Bisericii Anglicane, totuși în general, ea este acceptată de toți anglicanii ¹².

Iată deci că în materie de doctrină Biserica Anglicană nu posedă mărturisiri de credință universal obligatorii, de gradul celor existente în Bisericile Ortodoxă, Romano-Catolică și chiar Protestante, după cum nici cultul ei nu este uniform și obligatoriu. În această privință am putea spune că Biserica Anglicană este în continuă reformă, mereu deschisă îmbogățirii și adâncirii doctrinei și cultului său religios.

În lumina acestor considerații preliminare, vom examina concepțiile Bisericii Anglicane despre cinstirea Maicii Domnului, a sfinților, a icoanelor și a sfințelor moaște, așa cum se oglindesc acestea în *Cartea de rugăciuni*, în formulările celor 39 de articole de credință și în expunerile unor teologi anglicani.

Referindu-se la cinstirea sfinților în general, un teolog anglican observă că toți sfinții reprezintă exemple concrete ale lucrării harului. Ei reflectă, în grade diferite și din unghiuri diferite, aceeași lumină adevărată. Pe plan colectiv, viețile lor alcătuiesc o descoperire autentică a istoriei lui Dumnezeu, chiar dacă în sfinții individuali această descoperire este sortită să fie parțială și, luată izolat, adeseori unilaterală. De aceea, un instinct sănătos a călăuzit Biserica de a cinsti ziua Tuturor Sfinților, ca una dintre principalele sărbători ale ei, deoarece în pomenirea universală luminile frunte și parțiale sînt săvîrșite într-un întreg glorios.

Există totuși, unii sfinți individuali, ale căror prăznuiri sînt la fel cinstite de către Biserica închinătoare, între care se numără și Fecioara Maria ¹³.

Cinstirea Maicii Domnului. — În planul divin al mîntuirii omului i s-a destinat Fecioarei Maria locul cel mai înalt între toate făpturile. «Ea a fost, după expresia unui teolog anglican, într-un grad cu necesitate unic, vasul ales al harului. Fără să exercite orice altă slujire directă față de suflete, ea a devenit instrumentul prin colaborarea căruia s-a dat posibilitatea de mîntuire pentru fiecare suflet omenesc viu. De aceea se cuvine să i se aducă cinstire plină de recunoștință din partea oricărui creștin care prețuiește darul mîntuirii» ¹⁴.

Dintre cele șase sărbători închinare Sfintei Maria de Biserica creștină, calendarul din *Cartea de rugăciuni* a Bisericii Anglicane le cuprinde pe toate în afară de aceea a Înălțării la cer (Adormirea Maicii Domnului), de la 15 august (menținută însă în calendarul Universității din Oxford. Aceste sărbători sînt: Zămislirea (8 decembrie), Nașterea (8 septembrie), Bunavestire (25 martie), Purificarea (Întîmpinarea Domnului) la 2 februarie și Vizitarea (Așezarea veșmintelor) la 2 iulie ¹⁵.

În *Cartea de rugăciuni* din 1662, s-a înserat la slujba Buneivestiri termenul de «fericită» pentru Fecioara Maria, ca o aplicație literală a versetului din Evanghelia după Luca (I, 48): «De acum te vor ferici toate neamurile», cu valoare de replică față de acuzațiile pe care romano-catolicii încă le mai fac, și față de lipsa de reverență protestantă față de «Maica Domnului nostru» (Luca I, 43). «Fericită Maria», ar fi, după opinia anglicană, titlul biblic cel mai literal, în timp ce «Fecioara Maria» ar fi asociat cu ideea superstițioasă și degradantă, exprimată adeseori prin cuvintele «Maria Pururea Fecioară», că sfințenia se asociază cu irealitatea căsătoriei ei cu Iosif, deși genealogia Domnului este marcată prin această căsătorie, cu certitudine la Matei I, posibil la Luca III, și deși această căsătorie este implicată în Matei I, 25.

12. Bell, *op. cit.*, p. 40.

13. Vezi editorialul revistei «The Church Times», Londra, din 21 mar. 1930, p. 347.

14. Vezi: «The Church Times», din 21 mart., p. 347.

15. F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londra, 1963, p. 868.

Acest fapt nu ține seama de înrudirea cu «frații Domnului», deși, abstrăgînd de la ideea falsă despre degradarea săvîrșită prin căsătorie, este indoielnic dacă ar fi încercat cineva să dezaprobe legăturile lor cu Hristos, după trup, prin Maria.

Denumirea mai familiară pentru sărbătoarea Bunevestiri ar fi, după anglicani, aceea de «Ziua Doamnei», prin care se perpetuează atît cultul special al Sfintei Maria în ziua aceasta, cît și celelalte atribute conferite ei.

Pe vremea lui Cranmer (1533—1555) Biserica Romană exaltase aceste atribute pînă la «Nădejdea lumii», «Mlădița lui Iesei», «Făclia cerului prin care se deschid porțile cerului», extravagante depășite chiar astăzi.

Este mai presus de orice discuție, apreciază teologul anglican Barry, că Sfînta Scriptură și antichitatea primară, deși subliniază fericirea și demnitatea Fecioarei Maria, nu aduce nici o mărturie pentru tot ceea ce trece dincolo de aceste două atribute, atît în Biserica Răsăriteană cît și în cea Apuseană.

În colecta de la Bunavestire, Biserica Anglicană se roagă astfel: «Dumnezeule, Care ai voit ca Cuvîntul Tău să se intrupeze din pîntecele Fericitei Maria Pururea Fecioară, la vestirea îngerului; învrednicește-i pe cei ce se roagă Ție, ca noi cei ce credem că ea este cu adevărat Născătoarea de Dumnezeu, să fim apărați de Tine prin mijlocirea ei». La Bunavestire se citește, ca *Epistolă*, Isaia VII, 10—15 și ca *Evangelhie* pericopa din Evangelhia după Luca I, 26—38¹⁶.

Purificarea (întîmpinarea Domnului) este considerată în Biserica Anglicană mai legată de o sărbătoare a Domnului decît de a Fecioarei Mamă. Ea se numește «Candelmas», de la binecuvîntarea și procesiunea cu lumini, care a fost introdusă fie ca o simbolizare a cuvintelor lui Simeon (Luca II, 32), fie ca înlocuind o ceremonie a purificărilor păgînești¹⁷.

În timp ce în Biserica Greacă s-a păstrat pentru această sărbătoare numele de «Hypapante» (= întîmpinare) de la întîlnirea Domnului cu Simeon, în Apus, concomitent cu dezvoltarea cultului Fecioarei Maria, numirea de «Purificare» a cîștigat teren din secolul al IX-lea încoace, pomenirea Mariei înlocuind pe aceea a Domnului.

Este curios însă cum numirea de «Purificare» a dobîndit o astfel de permanență deși colecta, ca și rugăciunile «luminilor» se referă la prezentarea în Templu și la întîlnirea cu Simeon, iar nu la curățire, afară doar dacă de fapt cuvîntul «curat» din *Colectă* este o aluzie depărtată la acesta. *Epistola* se citește din Evangelhia după Matei III, 1—5 și Evangelhia din Evangelhia după Luca II, 20—40.

În legătură cu ideea curățirii, episcopul Reynolds din Norwich (1662), constata în mod curios că «în afară de a împlini litera legii nu a fost nevoie de nici o purificare după o astfel de naștere», ignorînd evident scopul ritualului întreg¹⁸.

Reprezentanții Bisericii de Jos (Low Church), puritanii calviniști, apărători ai cuvîntului biblic nemijlocit și potravnici ai direcției ritualiste a Bisericii Înalte (High Church)¹⁹ au înlocuit în mare măsură adevăratul nume al Mariei din cărțile lor de imne, iar versetul inofensiv «Iisus, fiul Mariei, auzi-ne» a fost schimbat în «Iisuse, cel născut din femeie, auzi-ne», ca nu cumva frați mai slabi să fie ofensați de vreun ecou al Crezului²⁰.

Tractarieni și indeosebi John Keble, care nu era nici de cum de acord cu învățătura romană populară despre Fecioara Maria, nu accentuează doctrina catolică despre invocarea nici a Mariei, nici a sfinților. Și aceasta era foarte firesc într-o epocă

16. Ch. Nell—J. M. Willoughby, *The tutorial Prayer Book*, Londra, 1913, p. 147—149.

17. *Ibidem*, p. 45.

18. *Ibidem*, p. 195—196.

19. Loichița, *op. cit.*, p. 11.

20. Vezi «The Church Times», din 21 decembrie 1928, p. 736.

în care conducătorii mișcării de la Oxford erau expuși acuzațiilor de idololatrie pe care protestanții malițioși erau oricând gata să li le aducă.

Ca și Pusey (1864), care combătea abuzurile și opiniile populare îndeosebi mariolatria, venerarea exagerată a Fecioarei Maria, care în practici părea adeseori că echivala cu adorația, Keble repudia orice astfel de extravagante din învățătura și doctrina romană care făceau din Fericita Fecioară, mijlocitoarea esențială între noi și Fiul ei (Nu trebuie să se uite că aceste exaltări au apărut în pietatea romano-catolică după proclamarea doctrinei despre concepția imaculată a Mariei).

Keble a recunoscut că «dacă Evanghelia o numește pe Maria Maica lui Dumnezeu și dacă hotărârile doctrinale ale Bisericii întregi sînt cuvintele Lui și dacă acestea o numesc pe ea teotókos (θεοτόκος) — Născătoare de Dumnezeu, cum poate fi altfel decît adevărat, și atît de adevărat, încît a tăgădui sau a pune la îndoială aceasta, ar însemna a afecta o parte foarte vitală a credinței».

Atitudinea generală a lui Keble este deplin ilustrată în versetele 7—11 din poemul *Lyra Innocentium* care numește pe Maria «Maica lui Dumnezeu», al cărui chip incarnat nu-l vedem, nici nu îndrăznim să-l iscodim cu ochii deschiși»²¹.

Oamenii Bisericii engleze din prezent merg și mai departe, pretinzînd, împreună cu Biserica întregă, dreptul nu numai de a venera pe Stăpîna noastră, ci și de-ai invoca rugăciunile ei, în timp ce alții cer să i se acorde aproape același loc pe care îl deține în devoțiunea catolică modernă. Keble și tractarierii ar fi obiectat împotriva acestei pretenții că s-ar exalta o făptură, chiar fiind aceea Maica Domnului, atît de mult, încît practic ar ajunge la același nivel cu Fiul ei²².

Pentru o mai bună înțelegere a problemei, dau în cele de mai jos un rezumat al conferinței pe care a ținut-o în aula Institutului teologic de grad universitar din Sibiu — în fața profesorilor și studenților —, în ziua de 11 octombrie 1969, Rev. Prof. M. A. Allchin din Oxford. Tema conferinței sale a fost: *Locul (rolul) Sfintei Fecioare în iconomia mîntuirii*.

Mărturiile pe care le aduce Rev. Prof. Allchin sînt luate din tradiția teologică a Bisericii Anglicane din veacul al XVII-lea pînă azi. El constată că această problemă care în prezent este adesea ignorată în discuțiile ecumenice, e de o importanță capitală și că ea ar merita să figureze în dialogul dintre Biserici.

Schimbările din epoca Reformei anglicane au atins mai degrabă devoțiunea populară decît dogma însăși. Cultul marian devenise în evul mediu atît de exagerat, încît el a făcut din Fecioara Maria, în mentalitatea poporului, un înlocuitor al Mîntuitorului însuși.

Reformatorii n-au atacat în general doctrina mariană, ci menținînd credința primelor sinoade, ei au reafirmat în chip expres atributul de Născătoare de Dumnezeu.

Numai după 50 de ani de la Reformă, adică la începutul veacului al XVII-lea se poate găsi o dispoziție anglicană distinctă asupra problemei mariologice. Conferențiarul a prezentat trei elemente ale acestei poziții: a) Sfînta Fecioară este totdeauna privită în relație cu întruparea Mîntuitorului, Domnul ei și Domnul nostru. În acest sens Hristocentrismul s-a menținut cu prioritatea persoanei lui Hristos, ca singurul Mijlocitor. Asigurată fiind această centralitate a persoanei lui Hristos «nu mai avem nici un motiv să nu acordăm cea mai mare cinste și venerație Sfintei Fecioare și Sfinților».

21. R. E. Tractarian devotion to the Blessed Virgin Mary, în «The Church Times», din 19 aug. 1932, p. 197; Paula Schaefer, *Die katolische Wiedergeburt der Englischen Kirche*, München, 1933, p. 110.
22. R. E. *Ibidem*.

b) Sfânta Fecioară este socotită ca fiind figura, reprezentantul fiecărui creștin, în care Domnul trebuie să se nască în chip spiritual; ea este îndeosebi chipul credinței și al rugăciunii creștinului, al receptivității și al fecundității creației.

c) Prezența lui Dumnezeu în Hristos printre noi, prin nașterea Lui din Sfânta Sa Maică, este temeiul prezenței Sale în Sfânta Euharistie, care e centrul misterului prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său.

Exemplificarea acestor trei elemente o face conferențiarul punându-ne în față fragmente din predicile unor predicatori de seamă anglicani, ca: Mark Frank (1613—1664), Pearson, episcop de Chester, Jevemy Taylor etc., din care rezultă că: «Toată vrednicia și cinstea Maicii Domnului vine de la Domnul și nu trebuie să-i separăm niciodată. Nu trebuie să comemorăm pe Maică și să uităm pe Fiul Său, nici să cinstim pe Sfânta Fecioară și să nu cinstim pe Mîntuitorul». Dacă există un privilegiu care este propriu numai Mariei, acela este că totodată ea reprezintă chipul creștinului credincios care ascultă cuvîntul lui Dumnezeu și îl păzește. Într-un mod deosebit ea este reprezentanta vieții tăcute și a rugăciunii, a credinței și a supunerii. Ea e, de asemenea, un chip al creației și al fecundității făpturii lui Dumnezeu.

Prezența lui Dumnezeu Emanuel — pe care ne-a împărtășit-o nașterea din Fecioară — noi o vedem mai ales în Taina Sfintei Euharistii. Din aceasta se dovedește că pietatea față de Maica Domnului este înrădăcinată profund în tradiția anglicană de după Reformă.

Din epoca Mișcării de la Oxford, mișcare care a reafirmat atât de puternic natura catolică a Bisericii Anglicane, a fost citat numele lui John Keble, adevăratul fondator al acestei mișcări și totodată inspiratorul lui Newman și a lui Pussey. În imnele și poemele lui Keble se găsesc două texte asupra Sfintei Fecioare, de o excelență teologică incomparabilă.

Rev. Prof. Allchin citează un predicator reprezentativ din veacul al XX-lea, pe rectorul Seminarului din New York, Dr. Samuel Wylie, care într-o predică la sărbătoarea Bunevestiri, arată că întreaga tradiție a pietății mariane, are temeuri în Evanghelie. Predicatorul observă că Maria era cea dintîi între Sfinți în ordine cronologică, ea era cea dintîi în grandoarea chemării ei, ea cea dintîi în atracția sa pentru credincioșii simpli. În chip simplu ea a devenit, în cursul veacurilor, mama credincioșilor. Ea e simbolul consimțămîntului și al colaborării omului, asigurarea că, deși stricat, chipul divin nu s-a pierdut cu totul. «Iată punctul, precizează oratorul, în care anglicanii și ortodocșii împreună trebuie să încerce să exprime credința lor comună că Dumnezeu, Care a creat lumea doar prin cuvîntul său «fiat», nu vrea să o mintuiască fără acest «fiat» liber și puternic al făpturii Sale».

Cinstirea sfinților. — Cinstirea sfinților implică în primul rînd chestiunea canonizării, respectiv a recunoașterii sfinților. După cum se știe, Biserica Anglicană nu a procedat la canonizări, în modul în care se procedează în Biserica Romano-Catolică sau Ortodoxă.

Deși la origine, cuvîntul «canonizare» însemna simpla trecere a unui nume pe o listă, cu scurgerea veacurilor el a dobîndit un sens tehnic și o exigență pe care anglicanii le-ar repudia. Cuvîntul «canonizare» pare a fi asociat cu doctrina că există o deosebire între credincioșii răposați în stadiul intermediar și sfinții care și-au atins de pe acum ținta lor în cer și că Biserica pămîntească poate pronunța cu certitudine, prin papa, că anumite persoane deosebite fac parte din categoria glorioasă a doua²³.

23. *The Lambeth Conference, 1958*, Londra, 1958, p. 295.

Teologul anglican Milner White amintește că în Biserica creștină nimeni nu poate «face» un sfânt; însuși papa doar vestește recunoașterea din partea Bisericii a unei vieți sfinte, a sfințeniei, dar această recunoaștere nici nu creează, nici nu schimbă, nici nu sporește acea sfințenie. Prin această recunoaștere li se înfățișează credincioșilor viața unui sfânt, ca model și inspirație și ca obiect de venerație pentru totdeauna, sau pentru o perioadă de timp mai îndelungată, cu ajutorul practicii cultice.

Forma modernă a practicii cultice constă, în Biserica Romano-Catolică, dintr-o *Colectă* (rezumarea din citirile biblice a învățăturii slujbei sau rugăciunea închinătorilor în adunarea cultică), o *Epistolă* și *Evanghelia*, săvârșite în ziua de «naștere la viață», de obicei ziua morții sfintului sărbătorit, deși adesea se pot alege în mod liber și alte zile dacă sînt mai proprii sau mai convenabile intereselor anului bisericesc²⁴.

Precizînd că recunoașterea sfințeniei nu implică nici o procedură sau teologie a canonizării, Milner White opinează că datorită tradiției catolice Biserica Anglicană are autoritatea de a comemora sau a canoniza sfinții.

În virtutea acestui drept, Biserica Anglicană a inserat, în 1662, în calendar numele regelui Carol I; inserarea a fost primită cu aclamație generală, care dispensa de procedură sau chiar de examinare, alcătuiindu-i-se și rînduiele liturgice cuvenite. Prin sistemul numelor cu «litere negre» din calendar, Biserica Anglicană a ajuns la metoda cea mai simplă și mai înțeleaptă a recunoașterii sfințeniei²⁵.

Pentru sensibilitatea religioasă a anglicanului, prima îndatorire nu se cuvine cinstirii unui sfânt, ci standardului moral creștin, iar harul lui Dumnezeu produce în neamuri diferite tipuri de sfinți. De aceea, anglicanii îi iubesc pe sfinți de dragul sfințeniei lor, dar nu numai pe sfinții lor sau pe aceia pe care cred că îi înțeleg, ci pe sfinții din toate neamurile, de toate temperamentele și din toate timpurile, pe italianul Francisc de Assisi, pe francezul Curé D'Arș, pe spaniolul Louis²⁶.

Calendarul bisericesc din *Cartea de rugăciuni* cuprinde, într-adevăr, numele sfinților biblici, romani, francezi, englezi, răsăriteni, iar sărbătorile închinatelor lor, marcate cu «litere roșii», sînt socotite sfinte și prăznuite printr-o slujbă specială, prevăzută, după cum am arătat, prin diferite rînduiele liturgice.

Principiile după care au fost alese aceste sărbători par a fi fost: dorința de a nu se pomeni persoane sau evenimente nemenționate în Scriptură, și dorința de a se celebra numai sărbătorile de vechime notorie. Celelalte zile din calendar sînt marcate cu «literă neagră», între care se socotesc bunăoară: Așezarea veșmintelor Maicii Domnului (2 iulie), Tăierea capului Sfintului Ioan Botezătorul (29 august), Sfîntul Mare Mucenic Gheorghe (23 aprilie), Sfîntul Nicolae (6 decembrie), Nașterea Fecioarei Maria (8 septembrie) și Zămislirea Fecioarei Maria (8 decembrie)²⁷.

Biserica Anglicană mărturisește în Crezul ei (Apostolic) credința în comuniunea sfinților, care sînt membri ai unei familii comune prin unirea lor cu Hristos (Efes. III, 15); ca atare ei au o părtășie cu toții între ei, sînt uniți laolaltă prin legături comune, sînt insuflați de aceleași dorințe, nădejdi și năzuințe, se întrunesc împreună în acte comune de închinare și se bucură împreună de comunitate spirituală²⁸.

24. E. Milner-White, *How the holy ones are recognised*, în «The Church Times» din 27 aug. 1937. p. 208; Cf. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 149.

25. E. Milner-White, *The Saints of the English Church. A plea for action*, în «The Church Times», din 9 mai 1930, p. 593.

26. Vezi «The Church Times», din 31 ianuarie 1930, p. 121; Reginald Tribe, *The rediscovery of the saints*, în «The Church Times», din 3 nov. 1933, p. 526.

27. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 65-73; Bell, *op. cit.*, p. 41.

28. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 407.

Ziua Tuturor Sfinților (1 noiembrie) este prăznuită în Biserica Anglicană ca o comemorare a comemorării vechi a martirilor, prea numeroși pentru comemorări individuale: mai târziu au fost incluși toți morții. Apariția și dezvoltarea doctrinei despre Purgator a dus la separarea celor tehnic înzestrați cu numele de «sfinți», și sufletele din Purgator; aceștia din urmă fiind pomeniți în ziua următoare, ziua Tuturor Sfinților.

Scăpând de tirania invențiilor Purgatorului, Biserica Anglicană a abandonat «Ziua Tuturor Sfinților» în înțelesul vechi, iar astăzi Ziua Tuturor Sfinților îi cuprinde acum pe toți cei «răposați în credință».

Colecta rostită în această zi elimină orice distincție între cei aleși, după cum o face și *Epistola* și *Evanghelia*. Iată textul: «Atotputernice, veșnice Dumnezeuule, Care ne-ai învrednicit să venerăm meritele tuturor sfinților în aceeași zi, te rugăm dăruiește-ne belșugul mult dorit al ispășirii Tale, intercesorii noștri înmulțindu-se». *Epistola* e din Apocalipsa (VII, 2—12), *Evanghelia* este de la Matei (V, 1—12)²⁹. Din punct de vedere doctrinar, Articolul 22 din cele 39 de articole de credință precizează că: «doctrina romană despre invocarea sfinților este un lucru deșert, născocit, fără sens, neîntemeiat pe nici o mărturie a Scripturii, ci mai degrabă potrivit cuvintelor lui Dumnezeu³⁰. Trebuie observat și faptul că chestiunea invocării sfinților a fost mult controversată de teologii anglicani, în sensul dacă acest articol 22 oprește invocarea sfinților în general, sau numai dacă condamnă exagerările din Biserica Romano-Catolică³¹.

Comisia pentru doctrina creștină instituită în 1922, de arhiepiscopii de Canterbury, examinând chestiunea comuniunii sfinților, a constatat că punctul vital care trebuie asigurat cu orice preț este că singur Dumnezeu este obiectul închinării noastre, iar comuniunea noastră cu cei răposați constă în și prin El. Cu toate acestea, Comisia aprecia că bunăoară sinaxa «Doamne Dumnezeuule, împăratul sfinților» anexată la *Liturgia scoțiană* reprezintă un echilibru autentic al spiritului fiind o îmbogățire justificată a cultului.

Această sinaxă sună astfel: «Doamne, Dumnezeuule, împăratul împăraților, noi lăudăm și slăvim numele Tău cel sfânt pentru toți slujitorii Tăi care și-au sfârșit firul vieții în credință și temere de Tine, pentru Fericita Fecioară Maria, pentru Sfinții Patriarhi, Prooroci, Apostoli și Martiri și pentru toți ceilalți slujitori drepecii ai Tăi; și Te rugăm ca, îmbărbătați de pilda lor, întăriți prin comuniune cu ei și ajutați prin rugăciunile lor, să dobândim viața veșnică; prin meritele Fiului Tău Iisus Hristos, Domnul nostru. Amin»³².

Anglicanii recunosc cu smerenie că dezbinările din sinul Bisericii Anglicane au implicat recunoașterea oficială a sfinților ei. Însă această piedică nu a fost lipsită de avantajele ei. Căci Biserica Anglicană nu a canonizat, ea nici nu i-a exaltat pe aceia care mai de grabă înstrăinează decît atrag³³. Cu distrugerea icoanelor din epoca puritanilor s-a părut că sfinții au fost smulși din legăturile lor cu viața omenească, fiind priviți ca unii care au plecat într-o țară a tăcerii unde nu le parvine nici o cunoștință de la ceia pe care i-au părăsit greu apăsați pe pământ și unde se bucură de propria lor fericire fără rugăciunea ca alții să vină să se împărtășească de ea³⁴.

29. *Ibidem*, p. 208—209. 30. *Ibidem*, p. 560.

31. G. J. Slosser, *The Communion of Saints*, New York, 1937, p. 35—36; Cross, *op. cit.*, p. 1207; Moorman, *op. cit.*, 345. 32. *Doctrine in the Church of England*, Londra, 1938, p. 215.

33. Vezi «The Church Times», din 31 ian. 1930, p. 122.

A fost meritul mișcării de la Oxford din secolul XIX, că s-au reînviat tradițiile Bisericii primare, și în mare măsură cultul sfinților, deși primii tractarieni au privit, după cum am mai arătat, cu temeri considerabile venerarea sfinților³⁵.

Acest spirit i-a călăuzit pe ierarhii și teologii anglicani, care, revizuind în 1928 *Cartea de rugăciuni*, au prevăzut alcătuirea de *Colecte* și pentru martirii, episcopii, mărturisitorii, misionarii, doctorii, abații, fecioarele și martirele ale căror nume le înseraseră în calendar cu litere negre, sau pe teologul Milner Withe, care a propus spre recunoaștere ca sfinți ai Bisericii Anglicane următoarele figuri reprezentative din veacurile al XVI-lea—al XIX-lea: Thomas Moore, Lancelot Andrews, Nicholas Ferrar, Thomas Ken, Henry Martin, John Keble.

De altfel, în anii 1934—1936 s-au dedicat unele biserici, printre care și cea din Londra, lui Lancelot Andrews, episcop și sfânt, lui John Keble, patron sărbătorit de ziua lor cu *Colecte*, *Epistole* și *Evanghelii*³⁶. Comitetul pentru «progresul în Comuniunea Anglicană» constatase la conferința de la Lambeth din 1958 că în ultimii ani a crescut instinctul pentru cinstirea în sanctuare de noi eroi ai credinței anglicane, manifestându-se în diferite părți ale Comuniunii Anglicane. Această activitate nu a dus la vreo invocare patetică a sfinților și nici nu s-a implicat în speculații sau doctrine nejustificate cu privire la starea și condiția actuală a creștinilor răposați; ea s-a născut din dorința de a aduce mulțumire și slavă lui Dumnezeu, că prin slujitorii săi a descoperit aspecte noi, proaspete ale harului și minturii Sale³⁷.

Referindu-se la criteriile cunoașterii sfințeniei Comitetul amintit precizează că Biserica a rezervat venerarea publică numai pentru aceia, al căror caracter a fost de așa natură încât să și lumineze și să și stimuleze la sfințenie, care nu e un lucru obișnuit, ci este o evidență a supranaturalului în viața omenească. Îl putem descoperi numai în minăstiri, uneori în dascălul și gânditorul inspirat, alteori în virtuțile active ale îndrumării și devoțiunii eroice și, în sfârșit, în influența liniștită și statornică a oamenilor de rînd.

A discerne prezența acestei «sfințenii eroice» în acei care și-au încheiat viața pămîntească nu este un lucru ușor și, la prima vedere, sinoadele și adunările ecleziastice nu par a fi cele mai indicate să întreprindă acest lucru. Însă Biserica are de la Domnul puterea de a lega și dezlega, iar «recunoașterea» unui sfânt de către un sinod al Bisericii este asemănătoare cu cea sarcină mai frecventă a episcopului, aceea a recunoașterii dacă un candidat la hirotonie are cu adevărat chemarea către voia Domnului nostru Iisus Hristos³⁸.

Autoritatea bisericească va putea determina ce grad de prăznuire se cuvine unui sfânt recunoscut, adică dacă e o zi cu «litere roșii» cu *Colectă*, *Epistolă* și *Evanghelie* specială și cu citiri proprii la slujbe, sau o zi cu «litere negre», cu *Colectă*, *Epistolă* și *Evanghelie* proprie, sau ca o simplă pomenire cu o *Colectă* rostită la toate slujbele după cea a zilei³⁹.

Calendarul anglican din 1928 a înserat o mulțime de nume noi de sfinți, în majoritate din istoria Bisericii Anglicane (Schaefer, *op. cit.*, p. 129), ceea ce reprezintă o mișcare însemnată pentru importanța pe care această Biserică o acordă vieților sfinților și continuității istoriei creștine (Bell, *op. cit.*, p. 4).

Icoanele. — Am arătat că în timpul domniei lui Eduard al VI-lea (1547—1553) tendințele reformatoare au dus la expresii iconoclastice, care au provocat pierderi

34. Vezi «The Church Times» din 18 mart. 1927, p. 314.

35. Cross, *op. cit.*, p. 1207; Loichița, *op. cit.*, p. 10—11; Daniel-Rops, *op. cit.*, p. 91.

36. Milner-White, *How the holy...*, p. 208; Idem, *The Saints...*, p. 593.

37. *The Lambeth Conference 1958...*, p. 295.

38. *Ibidem*, p. 296.

39. *Ibidem*, p. 297.

materiale ireparabile. Încă din primele luni de la venirea lui Eduard s-au publicat primele serii de ordonanțe legale care împuneau înlăturarea acelor icoane sau picturi din biserici care ar putea duce la superstiții — a căror dispariție sau cel puțin diminuare se urmărea prin ordonanțe — și de a se promova învățătura sănătoasă. Cei care predicau despre icoane erau închiși.

Clericii progresiști, plini de zel iconoclastic au început atunci să despoaie sistematic și continuu bisericile parohiale. Dărilor de seamă ale episcopilor din această perioadă înfățișează marile distrugerii săvârșite. Ladlow, «icoana Sfintului Gheorghe, care se afla în capelă s-a vândut cu 18 dinari, iar balaurul deasupra căruia se afla icoana Sfintului Gheorghe» cu 7 dinari. La biserica Sfintul Mihail din Bedwordine, Worcester, episcopul a făcut o mare vânzare de sfeșnice, cădelnițe, candelă, cruci și acoperăminte pentru racle ș.a.m.d. Din fiecare biserică parohială din țară s-au scos comori ale trecutului și oamenii dădeau cițiva peni pentru opere de artă, pentru care muzeele Victoria și Albert ar plăti acum mii de lire pentru răscumpărarea lor⁴⁰.

În zelul său reformator, regele Eduard însuși proiectase epurarea rînduiei ceremoniilor și practicilor papale și pusese să se înlocuiască icoana Sfintului Gheorghe cu propriul său portret, ținînd în mîini sabia și Biblia⁴¹. Icoanele au dispărut în mare măsură în luna mai 1548⁴².

Pe teren dogmatic, episcopul Hugh Latimer (1555) combătea vehement în predicile sale falsitatea icoanelor și a moaștelor, iar, legea din 1550 împotriva cărților de cult și a icoanelor a intensificat iconoclasmul în bisericile parohiale⁴³.

Concepția despre icoane a lui Latimer a fost consacrată oficial, tot prin articolul 22, care condamna doctrina romană despre invocarea sfinților. La fel se condamnă și «venerarea și adorarea» atit a icoanelor cît și a relicvelor (moaștelor) ca fiind inconsistente cu Sfînta Scriptură⁴⁴.

Conciliul de la Trident hotărîse cinstirea cuviincioasă a icoanelor Domnului, ale Maicii Domnului și ale altor sfinți nu pentru puterea inerentă a icoanei, ci pentru că în ea se venerază persoana reprezentată. Această venerație este îngăduită însă numai față de icoanele omenești reale, nu și față de reprezentările lor simbolice, cum ar fi aceea a lui Dumnezeu Tatăl, în chip de bătrîn venerabil, sau aceea a Sfîntei Treimi cu Duhul Sfînt în chip de porumbel⁴⁵.

Atunci cînd relicvele (moaștele) au fost împrăștiate și icoanele sfărîmate, cînd numele Sfintului Toma de Canterbury a fost șters din diptice și cînd oamenii au spart vitraliile și au doborît figurile sculptate din firidele lor, se părea că s-a așezat pentru prima oară o barieră între Biserica luptătoare și cea triumfătoare⁴⁶.

După ravagiile provocate în veacul al XVI-lea de puritanii iconoclaști, o serie de episcopi anglicani din veacul al XVII-lea, îndeosebi Laud, Andrews și Cosin s-au străduit să restaureze demnitatea ceremonialului și gloria cultului. Totuși, după cum am mai arătat, abia în veacul al XIX-lea mișcarea de la Oxford a reintrodus în biserici decorurile sacre, între care și icoanele, îngăduite ca «decorație», nu însă pentru folosul cultic⁴⁷.

40. Moorman, *op. cit.*, p. 181—182; Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. XVII.

41. Vezi «The Church Times», din 2 nov. 1928, p. 515.

42. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 252.

43. Moorman, *op. cit.*, p. 183—185.

44. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 56; Loichița, *op. cit.*, p. 13.

45. Cross, *op. cit.*, p. 680.

46. Vezi «The Church Times», din 18 mart. 1927, p. 314.

47. Parsons, *op. cit.*, p. 297; Moorman, *op. cit.*, p. 230—234; Loichița, *op. cit.*, p. 11; Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 89.

Și dacă cele mai multe biserici anglicane din prima jumătate a veacului al XIX-lea nu se deosebeau întru nimic de «templele protestante» strict calvine din zilele noastre, în schimb nenumărate biserici anglicane din veacul acesta, deschise toată ziua, te întâmpină în atmosfera caldă a unui locaș sfințit de pietatea închinărilor. Altarul blind împodobit cu decorații scumpe, luminări, crucifix și flori proaspete, cu pereții laterali pictați cu chipul Maicii Domnului cu Pruncul, cu icoane ale sfinților și cu cele 14 popasuri ale Drumului Crucii.

Toate acestea au fost reintroduse nu pentru considerente estetice, ci pentru considerente fundamentate pe credința comunității anglicane⁴⁸.

Atitudinea oficială a Bisericii Anglicane în această privință a fost formulată în 1929, cind aceasta și-a fixat unele poziții în vederea dialogului de unire cu Biserica Ortodoxă. Alunci s-a declarat între altele că «anglicanii cred că sfințele icoane sînt bine și corect cinstite în Răsărit și că închinarea («latria») la ele este conformă cu hotărîrile Sinodului al II-lea din Niceea după care se adoră persoana divină înfățișată pe icoane. Pentru Apus, unde chipurile sfinților sînt sculptate poate rămîne acest obicei, însă în Răsărit trebuie să se arate respect pentru sfințele icoane pictate, potrivit obiceiurilor proprii și învățaturii Sinodului al II-lea din Niceea. Se accentuează că nici o Biserică nu trebuie să acuze din acest motiv pe celelalte de idololatrie și de învățături greșite⁴⁹.

Spiritul de caldă înțelegere față de învățatura Bisericii Ortodoxe despre icoane l-a determinat pe un autor anglican să compare iconostasul ortodox cu predica prin melodele practice și să recunoască că icoana a dat ajutor nemăsurat atîtor generații de creștini buni și păcătoși de-a lungul veacurilor⁵⁰.

De altfel peste tot, anglicanii de orientare orientalistă manifestă o profundă simpatie față de pietatea Bisericii Ortodoxe și, în 1922, aproape o treime dintre preoții anglicani (3715) se declarau de acord cu Biserica Ortodoxă de Răsărit că trebuie să se dea cinstire Sfintei și Pururea Fecioarei Maice a lui Dumnezeu și sfinților trecuți din viață; că există o întrebuintare legiuită a sfințelor icoane și că trebuie să se ceară mijlocirea sfinților în rugăciunile publice și private⁵¹.

Relicvele (Moaștele). — Am arătat că excesele iconoclaste din timpul regelui Eduard al VI-lea au dus la nimicirea și împrăștierea relicvelor și în general a obiectelor de cult decorative și că același articol 22 condamnă «venerarea și adorarea relicvelor ca un lucru deșert, în zadar născocit, inconsistent cu sfința Scriptură».

Zelul reformist, nimicirea relicvelor și înclinația către «învățătura sănătoasă» au contribuit la abolirea cinstirii moaștelor în Biserica Anglicană. De altfel, după cum mărturisea preotul anglican Forse «acele fragmente de oase în cutiute de sticlă, care pot fi văzute în cele mai multe biserici din Europa, ca și relicvele nevăzute din relicviarele (raclele) alese, și chiar busturile mari din argint ale episcopilor din Veneția, Milano, Colonia, nu au trezit niciodată în mintea sa vreun interes deosebit. Însă, adaugă Forse, cu siguranță că nici un creștin educat, de orice soi, nu poate privi fără oarecare emotie craniul Sfîntului Toma de Aquino păstrat cu grijă în Biserica Sfîntul Sernin din Toulouse⁵².

Iar alt autor anglican, exponent al sensibilității coreligionarilor săi față de relicve, observă că mulți oameni și-au manifestat intoleranța față de relicve și cultul

48. Schaefer, *op. cit.*, p. 91—95. 49. Nectarie, *Congresul Lambeth 1930*, p. 21.

50. J.A.B., *The meaning of the icon*, în «The Church Times», din 17 apr. 1931, p. 492.

51. Schaefer, *op. cit.*, p. 117; Vezi și «Biserica Ortodoxă Română», 1922, p. 798.

52. Neil-Willoughby, *op. cit.*, p. 560; E. J. G. Forse, *Some Famous shrines and relics of very diverse values*, în «The Church Times», din 8 mai 1936, p. 584.

Ior. Dacă devoțiunea față de relicve nu a fost întotdeauna scutită de un anumit aspect comercial, trebuie amintit că nici ardoarea atacurilor împotriva acestei devoțiuni nu a fost scutită de acel aspect. Fără îndoială că unii preoți lipsiți de scrupule și agenții indulgențelor au contribuit mult la alimentarea gustului popular cu relicve indoieilnice și neonest; dar Enric al VIII-lea și favoriții lui s-au străduit să nimicească raclele și să risipească moaștele. Cu toate acestea, apariția oamenilor regelui nu a nimic setea populară după relicve, ci numai a diversionat-o.

În zilele noastre, această sete, s-a manifestat, sau mai degrabă încă mai dăinuiește, puternică și hotărâtă pînă în epoca victoriană⁵³.

Dacă se poate vorbi de un sentiment de devoțiune al anglicanilor față de relicve, apoi acesta totuși nu este echivalent cu cinstirea moaștelor așa cum o găsim în Biserica Romano-Catolică sau Ortodoxă, ci este de natură pioasă de genul respectului față de orice vestigii materiale ale oamenilor și vieții glorioase a trecutului, față de eroii și geniile romane, inspiratoare de admirație și venerație.

Din raportul și din darea de seamă luată pe viu de către Arhiepiscopul Vasile Krivoșein de Bruxelles, unul dintre participanții la Comisia teologică interortodoxă de la Belgrad (1—15 septembrie 1966) ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Ruse, rezultă că printre problemele ridicate de dialogul între Biserica Ortodoxă și Comuniunea Anglicană, chestiunile care constituie un obstacol în calea unui dialog sînt și teme în legătură cu cultul Maicii Domnului și al sfinților, al icoanelor și cinstirea moaștelor. Și aici, ca și pretutindeni — observă referentul — poziția Bisericii Anglicane este confuză și contradictorie. Astfel, în conformitate cu Sinodul de la Niceea, anglicanii trebuie să creadă că Hristos a luat trup de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria. Această credință este exprimată și în articolul 2 din cele 39 de articole. În *Carea de rugăciuni*, în canonul *Liturghiei euharistice* din ziua de Crăciun se amintește că Dumnezeu s-a făcut om «din substanța Fecioarei Maria». În calendarul bisericesc anglican sînt notate sărbătorile Maicii Domnului (chiar dacă nu sînt toate). În *Liturghia anglicană* un loc important are cîntarea «Mărește suflete al meu...». Dacă Biserica Anglicană recunoaște hotărîrea celor patru Sinoade Ecumenice, trebuie să recunoască și calitatea Fecioarei Maria ca Maică a lui Dumnezeu, învățătură care a fost adoptată în Sinodul al III-lea Ecumenic. Cu toate acestea, această denumire nu apare în textele liturgice și dogmatice ale Bisericii Anglicane, în care Maica lui Dumnezeu este numită numai cu numele de «Fericită Fecioară Maria», sau mai simplu, «Fecioara Maria». Ceea ce este surprinzător, este absența totală în *Cartea de rugăciuni* și mai ales în *Liturghia euharistică* a unei cît de simple invocări a Maicii lui Dumnezeu.

Dacă se trece la declarațiile membrilor ierarhiei bisericești și a teologilor anglicani, aflăm o mare oscilare, o extremă diversitate care merge de la excesele romano-catolice pînă la refuzul recunoașterii nașterii feciorelnice a Mîntuitorului. Se poate spune deci că credința în fecioria absolută a Maicii lui Dumnezeu, sau funcția ei de mediatore pentru întreg neamul omenesc, nu este obligatorie în anglicanism și nu este considerată ca parte esențială a credinței creștine.

53. Ellis Roberts, *Relics*, în «*The Gardian*», Londra, din 17 apr. 1925, p. 349.

De altfel în Anglia sînt icoane pictate și sculptate, în locurile de cult pot fi văzute asemenea icoane, reprezentînd pe Hristos pe cruce sau scene din Noul Testament. La palatul Lambeth se poate vedea o icoană mare bizantină a Fecioarei Maria. În capela arhiepiscopală există icoane frumoase de înger, de sfinți, ale Mîntuitorului, ale Fecioarei Maria. Înălțea lor sînt candelă și luminări aprinse și în decursul unor servicii divine acestea se tîmiază. Asemenea icoane nu se găsesc în bisericile parohiale deoarece poporul se opune folosirii lor. (Vezi «*Istina*», nr. 3—4, 1968, p. 299).

Același lucru se întâmplă și cu cultul sfinților. Se poate spune că anglicanii resping acest cult. Calendarul lor menționează memoria sfinților, numele lor se dă bisericilor, dar nu se recurge la mijlocirea sfinților. Aceasta e considerată în articolul 22 din cele 39 de articole, ca «doctrină romană».

Biserica Ortodoxă vede în aceasta urmele unei ecleziologii eronate, care separă biserica cerească de cea pămîntească și neagă legătura vie care le unește, legătură care se exprimă prin comuniune de rugăciuni cu sfinții. Prin aceasta ei neagă credința veche creștină în comuniunea vie de rugăciune între toți membrii Bisericii, vii și morți. Anglicanii nu admit nici cinstirea moaștelor, care iarăși e împotriva unei vechi credințe creștine (să ne amintim de cinstirea moaștelor Sfântului Policarp din Smirna, după chinurile sale, pe la mijlocul veacului al II-lea). Acest lucru dovedește și o slăbire în credința harului Sfântului Duh, care lucrează prin mijlocirea moaștelor celor aleși de Dumnezeu și care vestește învierea generală.

Articolul 22 nu recunoaște nici cinstirea icoanelor care este o recunoaștere a hotărîrilor Sinodului al VII-lea Ecumenic. Trebuie insistat asupra fundamentului teologic al cinstirii icoanelor, căci reprezentarea lui Hristos pe o icoană este o mărturisire de credință față de autenticitatea întrupării lui Dumnezeu și a omenității sale și chiar prin aceea, a convenienței de a fi reprezentat sub formă omenească⁵⁴.

În concluzie, dacă doctrina și cultul Bisericii Ortodoxe este foarte precis conturat, neîngăduind fanteziei individului nici cel mai mic teren pentru interpretări arbitrare⁵⁵, nu se poate spune același lucru despre Biserica Anglicană, care este mereu în căutare de forme și de idei care să-i îmbogățească viața religioasă și să apropie de creștinismul primar în înțelesul lumii moderne.

54. Vezi «Istina», nr. 3—4/1968, p. 229—331.

FAPTUL RĂSCUMPĂRĂRII ȘI DIAVOLUL ÎN IMNOGRAFIA BISERICII

...Înainte de a aborda acest studiu, e util să nu pierdem din vedere felul nou în care vorbesc imnele în această împrejurare despre «Moarte», «Iad» și «Diavol», teme care au un rol deosebit de important în capitolul de față.

Îndreptățiți sau nu de faptul amintit că prin cădere iadul și moartea ajung «uneltele» diavolului, e o realitate, în adevăr, că imnografii nu numai că *asimilează* fără deosebire cei trei termeni, ca și când ar fi unul și același lucru, dar asistăm la *personificări* în toată puterea cuvântului. Nu numai odată în adevăr iadu¹ și moartea vorbesc și se tânguiesc ca niște autentice ființe vii. Ceea ce este însă de reținut, este că totdeauna gura lor rostește gândurile diavolului. În fond, avem de-a face fără îndoială, cu o *identificare* pur și simplu a «mortii» și a «iadului» cu «diavolul».

Ne rămâne, cu alte cuvinte, sarcina să știm deosebi și aici ca și la Sfintii Părinți între realitate și ficțiunea poetică.

Diavolul și întruparea

În legătură cu obiectul de acum al preocupărilor noastre, constatarea generală pe care ne-o prilejuiesc imnele, este că nici unul din momentele principale ale Răscumpărării nu ne este prezentat fără un anumit raport cu diavolul. Negreșit, faptul e vizibil încă din ciclul întrupării Domnului și nu numai într-o singură formă.

În realitate, cum e și firesc, diavolul e vizat în primul rînd *ca autor al căderii*. O desprindem din stihurile după care ținta înomenirii Logosului ar fi înainte de toate ruina *operei* diavolului, adică în fond ruina căderii noastre : rodul «amăgirii» lui. Iată negreșit o astfel de insinuare :

«Balaurul δράκων tirindu-se prin Eden, pe mine cu pofta îndumnezeirii amăgindu-mă, m-a aruncat la pămînt (ἐμέ θεώσεως πόθῳ δολιχάσε ἔβρουψεν εἰς γῆν); iar cel Milostiv și din fire preabun îndurîndu-se, m-a îndumnezeit sălășluindu-se în pîntecele tău, Maică Fecioară (θεουργεῖ ἐν τῇ γαστρὶ σου σκηνώσας) și asemănîndu-se mie¹.

Dar odată cu opera diavolului, întruparea Cuvîntului mai are în vedere și *stăpînirea* pe care satan și-o ciștigase asupra noastră prin cădere.

Este firește, un alt aspect al raportului de care vorbim, asupra căruia imnele nu insistă mai puțin. Motivul apare chiar de la *Bunavestire* :

«Vezi toată făptura robită de vrăjmașul, Fecioară, și a voit să o miluiască pe ea prin tine (Ὁρᾷς τὴν κτίσιν τῷ ἔχθρῳ πᾶσαν δουλωθεῖσαν κατελεῆσαι δὲ αὐτὴν Βουλόμενος διὰ σου) pentru milostivirea milei, Iubitul de bine : deci să nu fii necrezînd cuvintelor îngerului»².

1. *Octoih* : Duminica glas VII, Can. Născăt. Oda III, stihira I.

2. *Mineiul pe martie*, în 24 zile : Oda VII, stihira IV.

Evident, cu și mai multă amploare regăsim motivul acesta la *Nașterea Domnului*. Uneori, desființarea robiei acesteia ia — e drept — înfățișarea unei simple făgăduințe, unei acțiuni de viitor, pe care înomenirea Logosului nu o rezolvă, ci abia o face posibilă. E ceea ce ne spun discret, fără îndoială, imne ca următorul

«Cel ce îmbracă cerul cu noi, de a Sa voie se înfașă ca un prunc de mîinile Fecioarei, vrînd să mă răpească din mîna luptătorului (Βουληθεῖς... χειρὸς ἀφαρπάζων με τοῦ πολεμήτορος)»³.

De cele mai multe ori, ruina puterii diavolului este prezentată însă ca un fapt împlinit odată cu Nașterea Domnului și chiar odată cu Bunavestirea.

«Astăzi toată făptura se bucură... astăzi se întunecă răutatea șarpelui (Σήμερον τοῦ ὄφρου ἀμαυροῦται τὸ φρόγμα). Căci legătura blestemului strămoșului s-a dezlegat. Pentru aceasta și totdeauna strigăm ție: Bucură-te cea plină de dar»⁴.

Și mai clar, la Nașterea lui Hristos, faptul împlinit e adevărat așa :

«Omorîtu-s-a vrăjmașul cu nașterea ta cea purtătoare de viață, Fecioară curată (Νενέκρωται ἐχθρὸς τῷ ζωηφόρῳ σου τόκῳ) și a înviat Adam, cel omorît de demult, prin neascultare gustînd din pom»⁵.

Dar ca fapt împlinit, ruina aceasta a lui satan comportă în ciclul Nașterii aspecte destul de variate, într-un fel, pe cît de variate sînt și formele stăpînirii diavolului. E de observat astfel că Nașterea lui Hristos include, între altele, pierderea lui satan ca prinț al întunericului :

«Lumina strălucirii nașterii Tale a luminat toată partea cea de sub soare și pe maimarele întunericului l-a pierdut (καὶ τὸν προστάτην τοῦ σκότους ὄλεσε)»⁶.

Dar îndeletnicirea de căpetenie a diavolului, în calitate de prinț al întunericului e fără îndoială *idolatria*, «înșelăciunea idolilor». Or, înomenirea Logosului zdrobește pe satan și pe tărîmul acesta :

«August singur stăpînind pe pămînt, multimea stăpînitorilor omănești a încetat; și Tu, intrupîndu-Te din cea curată, multimea dumnezeilor idolești s-a surpat (ἡ πολυθεῖα τῶν εἰδώλων πατήρηται); sub o împărăție lumească cetățile erau și într-o stăpînire a Dumnezeirii neamurile au crezut. Scrisu-s-au popoarele cu porunca cezarului, scrisu-ne-am și noi credințioșii cu numele Dumnezeului nostru Celui ce Te-ai intrupat»⁷.

În realitate, adevărata redută a puterii lui satan este însă *iadul*, temnița morților. Ei bine, «tăindu-se din Fecioară, ca o piatră dintr-un munte», la înomenirea Sa, Logosul atacă și împărăția aceasta și o sfărîmă:

«Născătoare de Dumnezeu pe tine te slăvim strigînd: Tu ești muntele din care în chip negrăit s-a tăiat piatra și porțile iadului s-au sfărîmat (Τὰ ἐσι γορὰ οἰνε ἰάγε νεἰζγλαγολάνο οἰσεσῖα κάμι ἰ βράτῃ ἀδοῦα σοκρουσί)»⁸.

3. Mineiul pe decembrie, în 30 zile: Can. II Oda III ș.a.

4. Mineiul pe martie, în 25 zile: Sedelna II.

5. Mineiul pe noiembrie, în 3 zile: Can. I, Oda VI, stihira Născătoarei.

6. Mineiul pe iulie, în 13 zile: Can. Arhanghelului Oda IX, stihira Născătoarei.

7. Mineiul pe decembrie, în 25 zile: Vecernia, Slava... ș.a.

8. Mineiul pe decembrie: Miercuri glas IV, Bogorodicinele Tropicilor.

Ca stăpîn al iadului, diavolul este înainte de toate «ucigaș de oameni». E lesne de înțeles acum de ce, la arătarea Sa în trup, Logosul doboară în sfîrșit și «puterea silnică a ucigașului de oameni»⁹.

«Răsărind din tine, Fecioară, Viața cea mai presus de gînd, a omorît pe vrăjmașul cel care ne-a omorît pe noi pe toți (ἐχθρὸν ἐθανάτωσεν ἅπαντας ἡμᾶς θανατώσαντα) și a înviat lumea»¹⁰.

Dar au inmografi, cu adevărat de astădată, un fel special de a înțelege atari înfăptuiri ?

Ar fi nedrept să nu semnalăm în această privință, felul nou și deosebit de semnificativ de a raporta Nașterea Domnului la înfrîngerea diavolului, care se lămurește ici și colo, în imnele acestui ciclu. Vrem să vorbim de ceea ce am putea numi fără îndoială înțelegerea Nașterii din perspectiva «revanșei» noastre împotriva lui satan.

Este un fapt evident că se întîlnesc la inmografi imne și rugăciuni în care întruparea e asemănată cu o undiță : Dumnezeuirea Logosului fiind cîrligul undiței, iar trupul Domnului «mîncarea de înșelăciune», rugăciuni și imne din care nu este greu să înțelegem că faptul înomenirii Logosului constituie în adevăr un prim pas și o tainită pregătire de departe, în vederea unui anumit ceaș al *revanșei* contra diavolului.

E drept, deznodămîntul, roadele acestei «dumnezeiești meșteșugiri» vor avea loc abia după luarea efectivă a revanșei adică după moartea și învierea Domnului. Înfăptuirile întrupării, din acest punct de vedere sînt așadar numai o pregătire, o făgăduință ; dar, pentru aceasta, întruparea nu rămîne mai puțin un element esențial din iconomia revanșei. E înțelegerea pe care melozii o evocă de obicei așa :

«Cu trupul înțăsurîndu-Te ca și cu o mîncare de înșelăciune ce se pune în undiță (σάρκα περιθέμενος ὡς ἀγκίστρον δολιχαρ) cu dumnezeiască puterea Ta, pe șarpe jos l-ai tras (τὸν ὄφιν καθείλωσας), scoțînd pe cei ce strigă : Doamne bine ești cuvîntat»¹¹.

Totuși pentru înțelegerea realizărilor întrupării, pe care inmografi le atestă ca un fapt împlinit, dincolo de cele arătate de noi altădată (la capitolul despre *Ciclul Întrupării*), adevărul este că nu aflăm acum nimic nou.

La etapa Răscumpărării la care ne aflăm, *slobozirea noastră din tirania diavolului* se dovedește așadar a fi și ea la rîndul ei, în fond, pur și simplu o nouă ordine de lucruri darnic înființată în lume de Dumnezeu, sau, altfel spus, un dar gratuit de iubire adus pentru noi toți cu taină, în ființa Logosului înomenit ca Nou-Adam, la fel cu celelalte binefaceri ale Întrupării.

Diavolul la botez și Schimbarea la față

Un raport analog cu diavolul observăm la inmografi și cînd e vorba de cele două momente de seamă din ciclul vieții publice : *Botezul și Schimbarea la față a Domnului*.

9. Mineiul pe decembrie, în 25 zile : Can. II, Oda VIII, stihira II.

10. Mineiul pe februarie, în 29 zile : Oda V ș.a.

11. Octoih : Dumnică glas V, Can. Invierli, Oda VII, stihira I.

1. Cu toată vădita discreție a imnelor, *la Botez*, de pildă, putem deosebi chiar mai multe aspecte, unele deja cunoscute.

După un anumit număr de imne, se vede clar în adevăr că unul din scopurile Botezului este, ca și în ciclul Întrupării, nimicirea «răutății» diavolului, adică a *căderii* noastre și redobândirea nestrucăciunii de la început. Iată fără îndoială o indicație în sensul acesta.

«Riul păcii și izvorul desfătării fiind Tu, Atotputernice Doamne, cum Te vor primi curgerile riurilor suindu-Te gol? Cel ce îmbraci cerurile cu nori și *golești toată răutatea vrăjmașului* (γυμνώσαντα πασαν τὴν κακίαν ἐχθροῦ) și cu *nespurcăciune îmbraci pe cei pămîntești* (καὶ ἀφθαρσίαν τοὺς μηγενεῖς ἐπενδύσαντα)»¹².

Dar, ca și la Naștere, Botezul are în vedere pe diavol și sub un alt aspect: din toată opera restaurării Botezul urmărește în special izbăvirea noastră *din tirania* lui satan. Iată de pildă și o astfel de afirmație:

«Arătîndu-Te cu trupul s-a sfințit pămîntul, apele s-au binecuvîntat, cerul s-a luminat, iar *neamul omenesc din amară tirania vrăjmașului s-a izbăvit* (γενος δὲ βροτῶν τῆς πικρᾶς τυραννίδος ἐχθροῦ λελυτρωται)»¹³.

O foarte caracteristică față a acestei înfăptuiri a Botezului o constituie însă *dezrobirea firii și îndeosebi a apei de sub imperiul lui satan*.

După o străveche predanie, imnografii admit în adevăr că odată cu căderea, diavolul și-a făcut cuib în toate făpturile lui Dumnezeu de sub cer. Firește, un asemenea cuib și-a făcut diavolul și în ape¹⁴. Pentru cuvîntul acesta desigur văd imnografii «toată firea cea zidită de Dumnezeu îngropată în hotarele pîntecelui călăului»¹⁵, iar pe satan îl numesc «Stăpînitorul lumii și împărat al celor din ape».

Or, cu Botezul Său Mîntuitorul a zdrobit capetele nevăzuților baulauri¹⁶ ce se ascundeau în ape și a restaurat astfel firea făpturii Sale:

«Să cîntăm Domnului intru laudă, Celui ce s-a arătat în ape, și sfărîmarea noastră cu aceasta (τούτοις) o a înnoit și a sfărîmat capetele nevăzuților vrăjmași (καὶ κεφαλὰς συντριψαντι τῶν ἀόρατων ἐχθρῶν) și să strigăm: Lăudați-L și-L prea înălțați intru toți vecii»¹⁷.

Alteori înfăptuirea aceasta e îngredită însă într-o viziune mult mai amplă:

«Stăpînitorul lumii s-a numit și împărat al celor din ape de demult, dar se sugrumă de a Ta curățire și se surpă în mare (ἀλλ'ἐμπνύγεται τῇ σῇ καθάρσει καὶ καθαιρεῖται... τῇ λίμνῃ) ca legheonul oarecînd, iar *facerea miinilor Tale cea robită de demult*, Mîntuitorule, prin puternică mîna Ta de izbăvire ai învrednicit-o (τὸ πλάσμα τὸ δουλωθὲν ἐπ'αὐτοῦ... ἐλευθερίας κατηξίωσας)»¹⁸.

2. Chiar dacă orice indicații nu sînt absente, despre raportul evenimentului de pe Tabor cu diavolul, imnele *Schimbării la față* sînt însă departe de a da informații tot atît de bogate și de precise. De altfel, aici

12. Mineiul pe ianuarie, în 2 zile: Vecernia, stihira III.

13. Mineiul pe ianuarie, în 2 zile: Pavcernița, Oda IV, stihira I.

14. Ps. LXXIII, 13. 15. Mineiul pe ianuarie, în 6 zile: Oda III, stihira II.

16. Mineiul pe ianuarie, în 6 zile: Rugăciune pentru sfințirea apelor: «... și capetele baulaurilor ce se ascundeau acolo le-ai zdrobit».

17. Mineiul pe ianuarie, în 3 zile: Oda VIII, stihira III.

18. Mineiul pe ianuarie, în 5 zile: Pavcernița, Oda VI, stihira III.

însăși înfățișarea problemei se schimbă : în locul raportului cu diavolul e vorba acum de un raport al evenimentului cu «uneltele» diavolului : cu iadul și cu moartea.

Oricât de enigmatică ar putea să pară atare afirmație, melozii asigură în adevăr că una din înfăptuirile mîntuitoare ale Schimbării la față este în realitate și *izbăvirea din ascunzătorile iadului, din stricăciune, a lui Adam*, adică a chipului nostru stricat prin «ticăloșie». Iată un indiciu :

«Întru dumnezeiască Schimbarea la față (preobrajeniem bojestvenim), chipul nostru cel de demult prin ticăloșie stricat — *astăzi* (dnesi) *Ziditorul a scos din stricăciune pe Adam strămoșul, din ascunzătorile iadului* (Zjiditeli iz Ilikvózved praotla Adam, bávşago socrovişceah adováh) și a îndumnezeit mintea noastră și petrece Dumnezeu împreună și om»¹⁹.

Dar nu numai atât. În alte imne constatăm că melozii, cu o semnificativă tendință spre personificare, prezintă această înfăptuire drept pur și simplu mîntuirea noastră din robia morții :

«*Astăzi ai arătat Dumnezeirea Ta, Doamne, cinștiilor Tăi Apostoli și lui Moise și lui Ilie că Unul ești Dumnezeuul Legii și al darului, Cel ce ne-ai mîntuit pre noi acum din robia morții* (ó λυτρωσάμενος ήμᾶς ἐκ τοῦ θανάτου νῦν τῆς χειρώσεως), cu care slăvim rînduiala Ta cea iubitoare de oameni»²⁰.

Dar beneficiază aceste înfăptuiri și de astădată, oare, de un sistem special de înțelegere ? Realitatea este că nici la Botez, nici la schimbarea la față nu aflăm indicații în acest sens.

După toate semnele, atât într-un caz cît și în celălalt, izbăvirea noastră din robia lui satan și a «uneltelor» lui se reduce așadar, în fond, la o simplă înfăptuire printre celelalte înfăptuiri ale acestor evenimente : o simplă și nouă *anticipare* și o simplă și nouă *preînchipuire* adică, (dar privind de astădată raporturile lumii cu diavolul) a ispășirilor crucii și a transformărilor învierii.

Diavolul și Patima Domnului

În realitate, în ciclul Sfintelor Patimi, în adevăr, raportul Răscum-părării cu diavolul, atinge de fapt cele mai ample proporții. Cu toată mulțimea variantelor, temele fundamentale din repertoriul imnografilor rămîn totuși și acum aceleași.

Constatăm astfel, ca de obicei, că Răstignirea se întîlnește cu diavolul mai întîi sub aspectul acestuia de inspirator și susținător al căderii de la început, ținta Sfintelor Patimi fiind desigur îndreptarea căderii, adică tocmai desființarea «înșelăciunii» lui satan. E firește, o temă pretutîndeni subînțeleasă care apare însă uneori sub forme discrete ca aceasta :

«Cînd s-a întins pe lămîn, Via cea nelucrată, ne-a izvorît vin al dumnezeiescului dar, care veselește inimile, și *beția înșelăciunii cu totul o oprește* (καὶ τῆς πλόνης μέθην ὀλοσχερῶς ἀναστέλλοντα) și păcatul curăță»²¹.

19. *Mineul pe august*, în 5 zile : Icosul Înainte-Prăznuirii.

20. *Mineul pe august*, în 8 zile : Vecernia, stihira I.

21. *Octoih* : Miercuri, glas VIII : Can. Crucl, Oda I, stihira II.

Mai direct, întâlnirea aceasta a crucii cu opera diavolului, ni-i prezentată însă astfel :

«Tu, Hristoase, m-ai curățit de rană, pe mine cel rănit la suflet de mușcarea balarului (μὲ... τὸν τῆ ψυχῆ τετραμμένον δρακοντίφ δήγματι) și mi-ai arătat lumină mie celui ce zăceam de demult întru întuneric și în stricăciune, că prin cruce în iad pogorîndu-Te, împreună m-ai înviat»²².

Desființarea operei diavolului reclamă însă la imnografi, în prealabil, ca o condiție esențială, desființarea *puterii* pe care satan și-a dobândit-o asupra-ne. Aici în adevăr, apare aspectul cel mai dramatic al întâlnirii dintre cruce și diavol.

Evident, lupta aceasta s-a încheiat la sfîrșit cu înfrîngerea diavolului. Puține teme însă au fost exploatate de imnografi mai felurit ca enunțarea acestei biruințe.

E clar mai întii că, privită în esență, înfrîngerea aceasta a diavolului constituie de fapt, pur și simplu, *prăbușirea totală a puterii lui*. Cităm numai un indiciu :

«Pe Cruce, Hristoase, spînzurîndu-Te, împreună cu Tine ai ridicat pe omul cel căzut și toată puterea vrăjmașului ai surpat-o Cuvîntule (καὶ πᾶσαν ἐχθροῦ κατέρραξας... θυναστεῖαν)²³.

E adevărul pe care Prohodul îl cîntă mai simplu, așa : «Cuvine-se dar să cădem la Tine, Ziditorul, cel ce pe cruce miinile Ți-ai întins și-ai zdrobit de tot puterea celui rău (καὶ συντίψαντα τὸ κράτος τοῦ ἐχθροῦ)»²⁴.

Cu aceeași agerime e examinat însă lucrul și în consecințele lui. Întrucît ne privește, constatăm în adevăr că urmarea esențială a biruinței de care vorbim e la imnografi *slobozirea noastră din robia lui satan*. Iată un fel obișnuit de a evoca înfăptuirea aceasta :

«Întinzîndu-Ți pe cruce preacuratele Tale palme ai biruit pe Amalic cel netrupesc cu dumnezeiască puterea Ta, și lumea ai izbăvit din robie (i mir izbavil isi ot rabotâ), Hrisoase, Dumnezeuul nostru»²⁵.

Pe alocurea, e drept, imnografiile destăinuiesc adevărul acesta folosindu-se de imagini pitorești și de chipuri. Printre ele, remarcăm de obicei asemănarea diavolului cu un lup :

«Ca un miel Te-ai spînzurat pe lîm, Hristoase, *fălcile lupului celui înflegător zdrobindu-le și din gura lui răpînd oile cele cuvîntătoare și aducîndu-le Părintelui* (τὰς σιαγόνας συντλῶν λύκου νοητοῦ καὶ τούτου ἐκ στόματος ἀφαρπάξων σου τὰ λογικὰ πρόβατα καὶ προσάγων τῷ Γεννήτορι)»²⁶.

Dar același adevăr melozii îl mărturisesc alteori asemănînd pe diavol cu un balaur, ca monstrul din iconografia Judecății de apoi :

«Întru amiazăzi răstignîndu-Te în mijlocul pămîntului de bunăvoie, ai tras marginile lumii îndurate din mijlocul gîtlejului balaurului (κόσμου τὰ πέρατα μέσον φάρυγγος τοῦ δράκοντος ἐξέσπασας) pentru aceasta... mărim cinstită crucea Ta»²⁷.

22. *Octoih* : Duminică, glas VII. Can. Invierii, Oda III, stihira II.

23. *Octoih* : Miercuri, glas I : Oda I, stihira I.

24. *Triod* : Prohodul Domnului : Starea II, stih. I.

25. *Penticostar* : Tripesnețe finale, Vineri V, Oda V, stihira I.

26. *Octoih* : Miercuri, glas V : Oda IX, stihira I.

27. *Triod* : Miercuri, Săptămîna IV, Tricîntarea, Oda VIII, stihira I.

Și mai însemnate însă sînt urmările biruinței lui Hristos cînd e vorba de diavolul însuși. Una din urmările cele mai caracteristice din acest punct de vedere e faptul că, odată cu înfrîngerea diavolului, *dispare din lume cultul dracilor : idolatria*.

Evident, atare afirmație presupune cunoscut, în prealabil, că inmografilor nu le-a fost de loc greu — autorizați de spusa Apostolului²⁸ — să vadă un strîns raport de dependență între idolatrie și domnia diavolului. De altfel, dacă e cu adevărat o realitate că ceea ce fundează, ceea ce dă un înțeles, o rațiune și o «legimitate» rătăcirii idolești e domnia diavolului, e clar că odată cu prăbușirea stăpînirii lui satan, se prăbușește de fapt și înțelesul și toată «legitimitatea» idolatriei.

Nu fără noimă, așadar, adevăresc inmografiile încetarea rătăcirii și jertfelor idolești, odată cu înfrîngerea diavolului. Iată o simplă afirmație a faptului :

«Pe Iemn Te-ai spînzurat de voie preabunule și pentru noi Te-ai adus jertfă Tatălui și *jertfele idolești le-ai încetat și stăpînirea gînditorului de rău ai risipit-o* (καὶ κατέπαυσας θυσίας τῶν εἰδώλων καὶ τὸ κράτος ἔλυσας τοῦ κακογνώμονος), Împărate al veacurilor»²⁹.

În mod obișnuit însă imnele evocă înfăptuirea aceasta astfel :

«Jertfi-voi Ție cu glas de laudă, Doamne Biserica strigă către Tine, *de singele (jertfit) dracilor curățîndu-se* (ἐκ δαιμόνων λύθρου καθαυμένη) cu singele cel curs prin milostivire din coasta Ta»³⁰.

O consecință mult mai însemnată e negreșit *deposedarea violentă a lui satan de toți robii pe care-i stăpînea*. Lucru curios însă : de înfăptuirea aceasta imnele nu vorbesc decît indirect și foarte acoperit. Iată un exemplu :

«Ca un miel de voie Te-ai spînzurat pe cruce, Stăpîne, *răpînd de la Iup oile Tale cele cuvîntătoare, Mîntuitorule* (ἀπαρπύζων τοῦ λύκου τὰ λογικά σου... θρέματα) și închizîndu-le în staulul poruncilor Tale»³¹.

Dar cea mai puternică dintre toate consecințele înfrîngerii este fără îndoială pentru inmografi *«aruncarea lui Satan în prăpastie»*. Tema este afirmată răsplat și spre ea converg cele mai multe imne.

E drept, prin expresia aceasta melozii vor să spună, după cît se pare, mai multe lucruri. Mai întîi, «aruncarea în prăpastie» e destinată evident, să ne dea o idee despre Satan, în noua lui condiție de învins și deci de rob al lui Hristos ; mai precis, expresia aceasta e în realitate un fel de a evoca osînda diavolului, adică închiderea și îngrădirea lui satan în propriul lui domeniu de existență : *în ordinea întinericului*³², domeniu și ordine pe care inmografiile le prezintă totuși popular și fără retenții sub aparențele anticului «tartar subpămîntean» ; într-un cuvînt, exprimîndu-se astfel, melozii țintesc fără îndoială să dea o imagine sugestivă despre spăimîntătoarea răsturnare din condiția de stăpîn, la cea de rob înlănțuit — pe care crucea a adus-o în existența diavolului.

28. I. Cor. X. 19--20.

29. *Octoih* : Joi, glas III : Vecernia, stihira III.

30. *Mînciul pe februarie*, în 28 zile : Oda VI, ș.a.

31. *Octoih* : Miercuri, glas VII : Cîntă IX, stihira II.

32. În prezența lui Dumnezeu, Satan e *ca un orb care*, deși în lumina strălucirii soarelui de amiază, nu vede nimic.

Cu lămurirea aceasta, astfel se întrevede oricum, ce vor să spună nenumăratele insinuări fugare ca : «diavolul s-a surpat», «vrăjmașul a căzut cădere mare», «s-a răsturnat cu spaimă», «diavolul s-a rușinat», «șarpele s-a smerit», «s-a robit vrăjmașul», — expresii de care se folosesc de obicei cărțile de slujbă, în legătură cu aceasta. Dar faptul esențial, aruncarea lui satan în prăpastie este evocat de cele mai multe ori astfel :

«Crucea s-a înfipt în locul Căpătîinii, în mijlocul pămîntului și rana ce odrăslise prin lemn, în mijlocul Raiului a vindecat-o. Că Mesia Iisus, Cel ce este numai El drept, în mijlocul tilharilor celor fără de lege spinzurîndu-se, împreună cu Sineși a înălțat pe toți; iar pe cel ce a căzut dintru înălțime, în prăpastie l-a aruncat (καὶ τὸν ἐξ ὕψους πείσονται εἰς χάσος ἀπέρριψε)» ³³.

Prăbușirea puterii lui satan se răsfrînge însă firește și asupra unel-te'or lui : iadul și moartea.

Amintim că aici nu vorbim de moarte privită numai în înțelesul de osîndă a căderii. După cum se știe, de astădată, avem de-a face cu *moartea-osîndă, unealtă a diavolului*, în scurt, cu *moartea asimilată cu diavolul*.

La locul cuvenit, am arătat, desigur, că datorită crucii, moartea înțeleasă ca osîndă și ca principiu *definitiv* al existenței a fost desființată, sau cum spun imnografii : «*s-a omorît moartea*» astfel înțeleasă.

Faptul că de astădată moartea e identificată cu diavolul nu schimbă întru nimic această situație. Se întâmplă totuși un fenomen nou : observăm anume că osînda morții se răsfrînge și asupra diavolului, iar osînda diavolului se răsfrînge la rîndul ei și asupra morții, exact așa cum, prin identificare, atributele morții devin atributele diavolului, iar atributele diavolului, atributele morții.

Ca o indicație, iată de pildă un imn în care, la o examinare mai atentă, osînda diavolului — în cazul de față alungarea lui din domnie se extinde în adevăr, ca *osîndă* și peste *tirania* morții :

«Osînditu-sa tirania morții prin lemn (κέρχεται τοῦ θανάτου ἢ τυραννὸς διὰ ξύλου) cu moartea Ta cea nedreaptă fiind Tu osîndit, Doamne; pentru aceasta domnul Intunericii, pe Tine nebiruindu-Te, după dreptate s-a alungat (ὁ ὄρχων τοῦ σκότους δικαίως ἐκβέβληται)» ³⁴.

Invers și mai adeseori, osînda morții — *omorîrea* — ajunge la rîndul ei osînda diavolului, pînă acolo că imnografii vorbesc mereu de «moartea», de «uciderea» diavolului, deși propriu-zis satan n-a fost omorît, cum se vede din imnul următor :

«Patimă ucigătoare de patimă de voie ai răbdat, Iisuse Hristoase și ai ucis pe cel ce ne-a ucis pe noi de demult în rai (καὶ ἀπέκτεινας τὸν ἀποκτείναντα πάλαι ἐκ παραδείσου ἡμῶς). Pentru aceasta mărim bunătatea TA» ³⁵.

Așijderea, iadul la rîndul lui, de astă dată, nu este numai pur și simplu temnița morților; aici mai întîi el este o persoană. Iată unul din cuvintele lui :

33. *Octoih* : Vineri, glas VIII : Oda VI, stihlra I.

34. *Octoih* : Duminica, glas VII : Can. Invlerii, Oda I, stihlra I.

35. *Octoih* : Vineri, glas V : Can. Crucii, Oda I, stihlra I.

«Trei cruci a înfipt Pilat în Golgota : două tilharilor și una Dătătorului de viață, pe care văzind-o iadul a zis celor de jos (ὁ Ἄδης καὶ εἰπε- τοῖς κάρω): ο, slugile mele și puterile mele, cine este cel ce a înfipt piron în inima mea? Ce suliță de lemn m-a împuns fără de veste și mă rup? La cele dinăuntru ale mele mă doare, pintecele meu se chinuiește, simțirile îmi tulbură duhul și mă silește a lepăda din mine pe Adam și pe cei din Adam, căci lemnul pe ei iarăși îi duce în Rai»³⁶.

Dar nu numai atât. Ca persoană, iadul e pe față și total asimilat cu diavolul. Știm de pildă că, după inmografi ca și după Sfinții Părinți, satan este «domnul beznei iadului»³⁷; ei bine, iată cum de astă dată iadul e cel care vorbește în această calitate :

Astăzi iadul strigă suspinînd : «sorbitu-s-a stăpînirea mea, păstorul s-a răstignit și pe Adam l-a înviat. De cei peste care eram împărat am fost lipsit (ὄνπερ ἑβασίλευον ἐστέρημαι) și pe care i-am înghițit, puternic fiind, pe toți i-am pierdut. Deșertat-a mormintele Cel ce s-a răstignit ; slăbit-a puterea morții»³⁸.

Or, faptul că iadul e identificat cu Satan nu schimbă nici el firește nimic din pomenita soartă a iadului ca temniță a morților. Redută a morții definitive și simbol al puterii lui satan, iadul ca personificare a diavolului, în realitate, cumulează doar, în cazul de față osînda temniței morților, cu ceva din osînda diavolului.

E ceea ce printr-o formulă sui-generis, în care se întrevede limpede aluzia la «puterea» împărătească a iadului, destăinuiesc imnele cînd afirmă : «cu pogorîrea Ta la cei morți ai zdrobit, Doamne, puterea toată a iadului»³⁹.

De ce e mai multe ori însă din considerație desigur pentru calitatea de persoană a iadului, inmografii preferă să spună, nu fără semnificație, pur și simplu : «s-a omorît iadul» :

«Tu, pogorîndu-Te la cei morți, ai omorît iadul (umertilii esi ad) și ai sfărîmat porțile morții și incuietorile și pe cei ferecați în obezi i-ai scos cu vitejie spre mîntuirea tuturor»⁴⁰.

Zdrobit în puterea lui, zdrobit și în «uneltele», în «cursele» și în «întăriturile» lui, prăbușirea lui satan e astfel totală⁴¹. Nu fără dreptate spun, așadar, melozii că prin crucea lui Hristos «tiranul a luat în suflet rană de moarte»⁴².

Se poate vorbi la inmografi, măcar de astădată, de o înțelegere specială a acestor înfăptuiri ? La întrebarea aceasta, datele de care dispunem ne permit să dăm un răspuns afirmativ.

Negreșit, nimic nou, la prima vedere : împlinire a «condiției de dreptate», în iconomia ispășirii păcatului, momentul crucii reprezintă în adevăr o «operă de dreptate» și în iconomia înfrîngerii diavolului.

36. *Triod* : Duminică III-a, Icosul. 37. *Triod* : Prohodul Domnului, starea II-a, stih 45.

38. *Triod* : Sîmbătă în Săptămîna Patimilor, Vecernia, stihira VII.

39. *Triod* : Prohodul Domnului, starea I, stih 18.

40. *Penticostar*, Luni în Săptămîna III după Paști, Tripesnețe, Oda VIII, stihira II (În slavonă Marți).

41. *Octoih* : Duminică, glas II : Can. Invierii, Oda IV, stihira II.

42. *Octoih*, Miercuri, glas VI : Oda IX, stihira II.

Totuși, la o privire mai atentă, deosebirea se vedește totală : dreptatea care, în primul caz, avea în vedere pe Dumnezeu și împăcarea Lui, e clar în adevăr că acum are în vedere pe diavol și înfrângerea lui. Iată mărturisirea melozilor :

«Veniți toate neamurile blagoslovitului lemn să ne închinăm prin care s-a făcut veșnică dreptate (ή αιώνιος δικαιοσύνη) căci, cel ce a amăgit pe strămoșul Adam prin lemn, prin Cruce se amăgește și fiind surpat cade cădere cumplită cel ce a ținut prin tiranie împărăteasca zidire ; cu singele cel dumnezeiesc veninul șarpelui se spală și blestemul s-a dezlegat cu osîndirea cea pe dreptate (καταδίκης δικαίας) cu nedreaptă judecată Cel drept fiind osîndit. Căci cu lemnul se cădea să se vindece lemnul și cu patima Celui fără patimă să se dezlege patimile cele prin lemn ale celui osîndit ; ci slavă, Împărate, înfricoșătoarei rînduiei Tale (τῆ σου φρικτῆ οικονομίᾳ) celei pentru noi, prin care ne-ai mintuit pe toți ca un bun și de oameni iubitor»⁴³.

Dar descrierea aceasta a «înfricoșătoarei rînduiei» de «veșnică dreptate» pentru «dreapta osîndire» a diavolului nu-i, oare, regăsirea pur și simplu, la imnografi, a ideii de plan divin pe care, vorbind despre Sfinții Părinți, un autor o caracteriza : «un plan înțelept al lui Dumnezeu în care chipul ridicării noastre s-ar modela după chipul căderii, în care adică Răscumpărarea ar fi un răspuns la drama căderii, analog în desfășurare și compensator în efecte» ?⁴⁴.

Ca o apropiere de concret (nu fără a constitui de altfel și o indicație despre natura «dreptului» și «dreptății» de care poate fi vorba în cazul de față, o rugăciune de la Rusalii dă totuși a înțelege că opera aceasta de «veșnică dreptate» în fond nu este altceva decît o «înțeleaptă meșteșugire dumnezeiască de a vîna pe diavolul». Iată în adevăr acest text :

«Izvorule al vieții cel luminător... Cel ce Te-ai adus pe Tine pentru noi junghene nevinovată... și prin înfricoșătoare și negrăită jertfirea aceasta ne-ai dăruit nouă viața de veci și pogorîndu-Te în iad ai sfărîmat incuitorile cele veșnice și celor ce ședea întru întuneric le-ai arătat ieșire și ai vînat cu înțeleaptă meșteșugire dumnezeiască pe șarpele începătorul răutății (τὸνδὲ ἀρχέλακον δράκοντα θεοσόφῳ δολεάσματος ἀχιστρεύσας) cel dintru adînc și l-ai legat cu lanțurile întunericului în tartar și în focul nestins și întru adîncul cel mai dinafară l-ai închis cu putere nemăsurată»⁴⁵.

Despre modalitățile acestei «înțelepte meșteșugiri» aflăm însă în cărțile de slujbă, indicații nu mai puțin răspiccate.

Firește, în substanță, cu apreciable nuanțe pe care le vom releva la vreme, modalitățile acestea nu sînt deosebite de acelea pe care le observăm și la Sfinții Părinți. De o deosebire nu putem vorbi decît doar considerînd ordinea de preferință a imnografilor față de ele.

43. *Mineul pe septembrie*, în 14 zile, Vecernia, Slavă... Și acum...

44. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption, étude critique et documentis*, Louvain, 1931, p. 156. Triod, Miercuri : Sedelnele Octoiului, glas II, stihira II : «*În ce chip a robît vrăjmașul pe Adam prin mîncarea din lemn, Doamne întru același chip și Tu ai robît pe vrăjmașul prin lemnul Crucii și prin patima Ta. Că cu aceasta ai venit al doilea Adam, să cauți pe cel rătăcit și să înviezi pe cel omorît, Dumnezeul nostru, slavă Ție*».

45. *Evhologhiu*, Vecernia Rusaliiilor : Rugăciunea V.

În realitate, modalitatea cea mai des evocată în stihurile melozilor e fără îndoială în primul rînd cea denumită *teoria abuzului de putere*. «Înțeleapta meșteșugire dumnezeiască» ar fi «vînat» cu alte cuvinte pe diavolul, făcîndu-l să comită un abuz de putere față de Hristos.

E de observat însă că la îmnografi acest abuz de putere de obicei nu-l comite diavolul de-a dreptul, ci prin una din personificările lui, de preferință iadul. Responsabil, se înțelege e tot diavolul, așa încît în fond situația e neschimbată.

Cît privește abuzul de putere însuși, el constă, în cazul de față, în faptul că la pogorîrea în iad — necunoscînd cine-i Cel mort și socotindu-L «om gol», iadul și-a întins și asupra lui Hristos pe nedrept și lacom, puterea lui de a ține pe răposați în temnița morților. Iată una din obișnuitele aluzii ale melozilor în această privință :

«Luatu-Te-a pe Tine cu gura tot, iadul cel nepriceput (ἐδέξατο ὄλον σε Ἄδης ὁ ἄφρων στόματι) pe lemn văzîndu-Te pironit și cu sulita împuns, fără suflare pe Tine, Dumnezeul cel viu, om gol a fi Te-a socotit (τὸν ζῶντα θεὸν ψιλὸν ἐλογίσατο βροτὸν) dar, ispitind a cunoscut puterea dumnezeirii Tale»⁴⁶.

Ideea unui abuz o sugerează însă parcă și mai clar imnul următor :

«Stăpînu lumii (ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων) căruia ne-am scris neascultînd porunca Ta cu crucea Ta s-a osîndit că puindu-se Tîe împotriva ca unui mort (προσλαβὼν γαρ σοι ὡς θνητῶ) a căzut de puterea stăpînirii Tale și ca un neputincios s-a vădit»⁴⁷.

Căci firește acest abuz de putere n-a rămas nepedepsit. Drept pedeapsă atît iadul cît și diavolul au fost deposedați în adevăr, «după dreptate», de puterea pe care o dețineau. Lucrul îl spune cu o deosebită claritate imnul următor, din stihurile căruia se desprinde că îmnografi nu excludeau totuși din viziunea lor nici abuzul de putere conceput în felul cum l-am întîlnit la Sfinții Părinți (ca o intervenție directă adică a diavolului însuși).

«Osînditu-s-a tirania morții prin lemn cu moartea Ta cea nedreaptă (ἀδίκῃ) fiind Tu osîndit, Doamne, pentru aceasta Domnul Intunericului pe Tine nebiruindu-Te, după dreptate s-a alungat (ὁ ἄρχων... σου μὴ κατίζουσας δικαίως ἐκ βέλῃται)»⁴⁸.

Dar tot atît de des e evocată de melozi și *teoria revanșei*. Firește și ea îmbracă aici o nuanță specială. Vorbînd drept, revanșa ajunge de astă dată, pur și simplu. «Înțeleapta meșteșugire divină» care-și propune să răstoarne printr-o înșelăciune tiranica stăpînire a diavolului, întemeiată după cum se știe, prin înșelăciune. Iată în adevăr o astfel de evocare (la Înălțarea Crucii) :

«O, de trei ori fericite lemn pe care s-a răstignit Hristos împăratul și Domnul prin care a căzut cel ce a înșelat cu lemnul, înșelat fiind de Cel ce s-a pironit cu trupul, de Dumnezeu (δι' οὗ πέπτωκεν ὁ ξύλον ἀπατήσας ἐν σοι δελεασθεὶς θεῷ προσπαγέμενι σαρκί) Care dă pace sufletelor noastre»⁴⁹.

46. *Octoih*, Duminică, glas VI : Can. Crucii și Învierii, Oda V, stihira I.

47. *Octoih*, Duminică, glas II : Can. Învierii, Oda I, stihira I.

48. *Octoih*, Duminică, glas VII, Can. Învierii, Oda I, stihira I.

49. *Mineul pe septembrie*. În 14 zile, Catavasiile Crucii, Oda V.

Firește, «înșelăciunea» pusă la cale de Dumnezeu ca să doboare pe diavolul e de fapt, cum am arătat și altă dată, însăși taina înomenirii Logosului : Dumnezeire ascunsă sub chip omenesc. Întruparea, din acest punct de vedere, constituie în adevăr — după imnografi — când un fel de cursă de prins păsări⁵⁰, când o misterioasă undiță aruncată dinadins înaintea «chitului celui atotmîncător»⁵¹. Faptul că s-a lăsat înșelat și că a căzut efectiv în cursa aceasta, a fost însă pentru diavol fatal.

În realitate, Cel mort pe cruce, odată introdus prin «stratagama» aceasta în iad — cu puterea Lui cea dumnezeiască — nu numai că a sfărîmat nebiruita redută a diavolului, dar și pe satan însuși l-a legat cu lanțuri în întunericul cel mai adînc al tartarului.

În tot cazul, iată cum împărăția diavolului întemeiată prin înșelăciune a fost răsturnată printr-o dumnezeiască «înșelăciune». E viziunea pe care o presupun, între altele și rîndurile acestei rugăciuni :

«Doamne Dumnezeul mintuirii noastre... Care ai zdrobit porțile cele de aramă și zăvoarele cele de fier le-ai rupt, pe cel tare l-ai legat și uneltele lui le-ai spart; pe tiran cu crucea Ta l-ai surpat și pe balaur cu undița întrupării Tale l-ai prins și cu lanțuri l-ai legat în întunericul iadului (ὁ τὸν δράκοντα τῶ ἀρχιστρῶ ἐνανθρωπήσας σου ἐλύσας καὶ δεσμοῖς αὐτὸν ζόφου ταρταρείου πεδῆσας)»⁵².

Dar aceeași viziune o exprimă și mai clar parcă imnul următor :

«Cu trupul înfășurîndu-Te ca și cu o mîncare de înșelăciune ce se pune în undiță — (σάρκα περιθέμενος ὡς ἀρχιστρῶ δέλεαρ) cu dumnezeiască puterea Ta pe șarpe l-ai tras jos (τῆ θεῖα δύναμει σου τὸν ὄφιν καθεῖλκυσας) scoțînd pe cei ce strigă : Doamne, bine ești cuvîntat»⁵³.

Într-un singur loc, apare în sfîrșit în cărțile de slujbă și un vestigiu din teoria schimbului. E vorba de un pasaj din *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare*, dar nici aici nu avem de-a face cu teoria clasică a Sfinților Părinți. Vrednic de notat în special e că procedura schimbului nu se mai desfășoară de astă dată în jurul diavolului, ci în jurul morții. Asistăm așadar la o substituie a morții, în locul diavolului.

Eram ținuți sub stăpînirea morții, odată ce ne-am vîndut păcatului, — vrea cu alte cuvinte să ne spună înțelegerea aceasta ; or, fără un profit în schimb, moartea nu înțelegea să ne libereze ; iată însă că, de bunăvoie, Hristos s-a dat «schimb morții» pentru noi pe Sine însuși. Desigur, El n-a rămas în stăpînirea morții, dar cu «schimb» acesta, ne-am slobozit din robie. Aceasta ar fi pe scurt, «înțeleapta meșteșugire divină» în cazul de față.

Oricît ne-ar ispiti gîndul să vedem în moarte o simplă mască a diavolului, nu se poate nega, așadar, că în fond de astă dată avem de-a face cu o formă real atenuată a vechii teorii a schimbului. Dar iată aluzia care justifică toate aceste considerații. Ea e destul de modestă, însă cît se poate de fermă :

50. *Octoih*, Miercurt, glas VIII, Can. Crucii, Oda VI, stihira II.

51. *Octoih*, Duminică, glas I : Can. Invierii, Oda VI, stihira I.

52. *Evhologhiu*, Rugăciunea pentru casa cu dulhuri rele.

53. *Octoih*, Duminică, glas V : Can. Invierii, Oda VII, stihira I.

«Cu aceste fericite puteri... și noi... strigăm și grăim..., Căci nu Te-ai întors pînă în sfîrșit de la făptura pe care ai făcut-o, Bunule... ; iar cînd a venit plinirea vremii ne-ai grăit prin Fiul Tău... (Care)... curățindu-se prin apă și prin Duhul Sfînt, s-a dat pre Sine schimb morții, întru care eram fînuși, fiind vînduși sub păcat (ἔδωκεν ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα τῷ θανάτῳ ἐν ᾧ κατεϊχόμεθα πεπραμένοι ὑπὸ τῆν ἁμαρτίαν) și pogorîndu-se în iad a dezlegat durerile morții»⁵⁴.

La lumina celor stabilite la început, vorbind de Sfinții Părinți, e ușor de văzut acum în ce fel e locul să apreciem toate aceste modalități de înțelegere.

Un indiciu semnificativ că distincția între metaforă și realitate se impune în adevăr și în cazul de față, ne apare mai întii, în însăși gravitarea tuturor acestor construcții mai mult în jurul iadului și al morții decît în jurul diavolului însuși. Toate aceste tranziții de la moarte și iad, la diavol, rolul de persoană pe care moartea și iadul îl dețin în toate aceste explicații nu-s, oare, un semn că aici ne aflăm, nu în inima unor realități precise, ci de-a dreptul într-o lume de imagini ?

Dar nu numai atît. Observăm totodată că înțelegerile acestea care acordă un rol atît de preponderent lui satan, în realitate, sînt departe de a fi la inmografi, singurul fel de a explica înfrîngerea diavolului. Adesea melozii înțeleg înfăptuirea aceasta a Patimilor Domnului, recurgînd la vechile modalități scripturistice ale jertfei și ispășirii. Nu numai odată, în adevăr, ruina puterii lui satan este în cărțile de slujbă urmarea jertfei pe care Domnul o aduce Tatălui. Iată numai o indicație :

«Pre lemn Te-ai spînzurat de voie, Prea Bunule, și pentru noi jertfă Te-ai adus Tatălui și jertfele idolești le-ai încetat și stăpînirea gînditorului de îdu ai risipit-o (τῶ πατρὶ θυσία... καὶ τὸ γρότος ἔλυσας τοῦ κατογνόμενος), împărate al veacurilor»⁵⁵.

De asemenea în alte locuri, înfrîngerea puterii diavolului e pur și simplu rodul suferințelor și deci al ispășirii lui Hristos pentru păcatele noastre. Iată și o evocare în acest sens :

«Legînd puterea cea pierzătoare a vrăjmașului cu legăturile care le-ai suferit pentru noi (Sviazav vrajiiu gubitilnuiu derjavu uzami imje preterpel esi nas radi), Iubitorule de oameni, cu crucea Ta ai împăcat, Doamne, pe cei depărtați și peretele cel din mijloc al vrajbei l-ai stricat, pentru aceasta pe Tine Te lăudăm»⁵⁶.

Dar, mai mult. Inmografii ne-ar sugera, am zice, însuși amănuntul esențial că robia în care ne ținea vrăjmașul (simplă penalitate din cauza păcatului) s-a sfărîmat de fapt în ziua cînd, prin Patima crucii, s-a sfărîmat însuși păcatul a cărui osîndă era, adică în ziua cînd am dobîndit iertarea.

Ca de obicei, înțelegem aceasta indirect, din imnele în care cei «robiți de diavolul» aclamă pe Mîntuitorul pentru că prin cruce li s-a dat iertarea. Iată fără îndoială, pe cel mai scurt dintre toate :

54. *Liturghia Sîntului Vasile cel Mare*. Canonul liturghiei : rugăciunea preotului la : Sînt, Sînt, Sînt. 55. *Octoih*, Joi, glas III : Vccernia, stihira III.

56. *Penticostar*. Duminica V-a după Paști : Tripesnefe, Oda I, stihira I (în slavonă — Luni).

«Bătut fiind cu trestia, mi-ai izvorât mie iertare (ὕπογρῶφεις μοι ἄφεσιν), mie celui robit de amăgitorul (καταβουλωθέντι τῷ πλάνῳ), Hristoase, Dumnezeuul nostru»⁵⁷.

Toate aceste indicații cu temei în Scriptură, nu vădese, oare, pînă la evidență *rolul accesoriu* și de-a dreptul *gratuit* al tuturor «înțeleptelor meșteșugiri de a vîna pe diavolul» evocate de melozi? Credem de prisos să mai insistăm.

În concluzie, ca și la Sfinții Părinți, din toate cele trei teorii schițate de imnografi, pentru a explica înfrîngerea diavolului, o singură realitate spirituală consistentă rămîne în picioare: afirmația că pentru a ne scoate din robia diavolului, Înțelepciunea divină a statornicit, printr-alte mijloace suverane, moartea și pogorîrea Mîntuitorului în temnița morților adică în iad. Restul e un roman gratuit, creație plastică pe gustul popular al unei anumite vremi, simplă metaforă.

Diavolul și învierea

«Dobînzi ale cinstitelor Patimi» prin definiție, în mod firesc, momentele din ciclul învierii acordă și ele un loc considerabil raportului Răscumpărării cu diavolul.

E revelator din acest punct de vedere mai întii, felul cum consideră cărțile de slujbă învierea însăși. Nu am spus tot despre înviere, cînd am denumit-o o pură victorie asupra morții, — asigură melozii. E necesar să ne dăm seama din capul locului că, dincolo de victoria aceasta asupra morții, învierea este în fond o *biruință a lui Hristos în lupta cu diavolul*. Iată în adevăr în ce fel evocă imnografia de obicei lucrul acesta:

«Biruitor și învingător mortii, Cel ce s-a temut de moarte s-a arătat, că trup însuflețit luînd, acesta este Dumnezeuul nostru, și luptîndu-se cu tiranul (καὶ συμπλακεῖς τῷ τυράννῳ) pe toți i-a învial.

Negreșit, biruința aceasta asupra diavolului o întîlnim însă atestată statornic de melozi sub aceleași două aspecte de totdeauna. Astfel, dat fiind desigur că prin înviere s-a restaurat integral căderea, învierea e în adevăr — la imnografi — mai întii o slobozire din «înșelăciunea vrăjmașului», adică (indicînd, fără îndoială, efectul prin cauză), o slobozire din condiția *căderii* ca operă a diavolului. O indicație discretă în acest sens, iat-o:

«Veniți popoare să lăudăm și să ne închinăm lui Hristos, mărind învierea Lui cea din morți, că acesta este Dumnezeuul nostru Care a mîntuit lumea de înșelăciunea vrăjmașului (ὁ ἐκ τῆς πλάνης τοῦ ἐχθροῦ τὸν κόσμον λυτρωσάμενος)»⁵⁹.

De preferință imnele se ocupă însă mult mai îndeaproape de celălalt aspect al lucrurilor: de înviere în raport cu tiranica *stăpînire* pe care diavolul a cîștigat-o asupra noastră la cădere, altfel spus, de înviere în raport cu robia noastră față de diavolul. Evident, încheierea imnografilor e și de astă dată, fără excepție, leit-motivul că învierea ne-a «mîntuit» din această robie. Cităm doar un exemplu:

57. *Octoih*, Vineri, glas I: Can. Crucii, Oda VI, stihira II.

58. *Octoih*, Duminică, glas III: Can. Învierii; Oda I, stihira II.

59. *Octoih*, Duminică, glas I: Vecernia, stihira III.

«Doamne, de ai și stătut înaintea divanului de Pilat fiind judecat, dar nu Te-ai depărtat de pe scaun, cu Tatăl împreună-șezînd, și înviind din morți, lumea ai mîntuit din robia celui străin (καὶ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν τὸν κόσμον ἠλευθέρωσας ἐκ τῆς δουλείας τοῦ ἀλλοτρίου) ca un îndurat și de oameni iubitor»⁶⁰.

E de observat însă că, propriu-zis, învierea nu se înfruntă totuși niciodată direct cu diavolul. Ea nu-l întilnește decît sub una sau alta din cele două personificări ale lui : iadul sau moartea, și lucrul e perfect de înțeles din moment ce vorbim de învierea din morți. În tot cazul, în duelul dintre înviere și diavol, iadul și moartea sînt figurile care ocupă primul plan, în cărțile de slujbă.

Iată de pildă cum folosesc innografiile procedeul acesta ca să spună că învierea a fost pur și simplu lovitura de grație pentru domnia lui Satan, sub figura morții :

«Moartea de moarte stricîndu-se, zace ticăloasa iără suilare, că ne-suierînd învîrea cea dumnezeiască a Vieții, s-a omorît cel tare (θάνατος... κείται δειλαίος ἄπνους τῆς ζωῆς γὰρ μὴ φέρων τὴν ἔνθεου προσβολὴν νεκροῦται ὁ ἰσχυρός) și s-a dăruit tuturor învierea»⁶¹.

Și mai impresionant se prezintă cazul sub figura iadului, în care vorbește împăratul beznelor însuși :

«Astăzi iadul strigă suspinînd, stricatu-s-a puterea mea (ὁ Ἄδης... καθελύθη μου ἡ ἐξουσία) primit-am mort ca pe unul din cei morți dar nu pot să-L țin pre Dînsul nicidecum, ci pierd împreună cu Dînsul și pe aceștia peste care eram împărat. Eu am avut morți din veac, dar Acesta, iată pe toți mi-i răpește (ἀλλὰ αὐτὸς πάντας ἰδοῦ εἰρῆσει)»⁶².

Dar fapt curios, în imnele învierii nu mai întilnim nici varietatea aspectelor de altădată ale problemei. «Iadul s-a zdrobit», «moartea s-a omorît», iată în adevăr afirmațiile esențiale care rezumă stereotip, de astă dată, întreaga amplasare din celelalte cicluri, a înfrîngerii diavolului.

Desigur, faptul nu este o simplă întimplare. Iar explicarea constă în faptul că, pentru innografi, toată ruina diavolului la învierea lui Hristos în aceste două înfăptuiri esențiale își are de fapt principiul. Iată o indicație în acest sens :

«Pus-ai cetățile vrăjmașului cele tari întru pustiiire (κραταία ἐχθροῦ ὁ χυρώματα) și cu mîna Ta cea prea tare, bogăția lui răpînd-o (τὸν πλοῦτον τοῦτου διήρπασας), din pîntecele iadului împreună m-ai înviat și pe cel ce se lăuda iără măsură de demult, de rîs ca pe un batjocorit l-ai lăsat (καὶ τον... καυχώμενον ὡς γελῶτον ἔδειξας)»⁶³.

În imnele învierii, «a surpa și a omorî pe diavolul» înseamnă așa-dar, de fapt, a omorî moartea definitivă și a sfărîma iadul, celor două «semne» ale împărăției lui satan ; exact așa cum, în imnele Sfintelor Patimi, «a surpa și a omorî pe diavolul» însemna în fond a nimici păcatul,

60. Octoih, Duminica, glas VIII : Laude, stihira I.

61. Octoih, Duminica, glas VI : Oda III, stihira II.

62. Trioă, Sîmbătă în Săptămîna Patimilor : Vecernia, stihira VI.

63. Octoih, Duminica, glas IV : Can. Crucii și Învierii, Oda IX, stihira II.

temeiul puterii lui satan asupra noastră. Singura deosebire e doar că înfăptuirea învierii e odrasla și «dobînda» puterii Patimilor. Și amănuntul acesta îl spun melozii cu obișnuita lor discreție astfel :

«*Omorîre a luat omorîtorul, văzînd înviat pe Cel omorît* (νέκρωσιν ὑπέστη ὁ νεκρωτής, τὸν νεκρωθέντα ζωωθέντα θεώμενος) *acestea sînt, Hristoase, semnele învierii Tale și dobînzile preacinstitelor Tale Patimi* (ταῦτα... τῶν πόνθους σου τοῦ ἀχράντου τὰ ἔπαθλα)»⁶⁴.

O mențiune nu mai puțin semnificativă în legătură cu diavolul aflăm și la *Înălțarea Domnului*, cu toate că sărăcia informațiilor în această privință e aici și mai vizibilă decît la înviere.

După toate semnele se pare în adevăr că imnografiile văd în evenimentul acesta de supremă împlinire a ciclului Răscumpărării — în faptul înălțării Domnului — ceva echivalent cu *răsturnarea definitivă a tuturor ademenirilor de falsă înălțare cu care ne-a ispitit odinioară diavolul în Eden*.

E drept, lucrul nu este spus atît de lămurit, la imnografi ; formula lui e totuși cît se poate de sugestivă. Iată un exemplu :

«*Ca să mă înalțe pe mine cel căzut la pămînt, pe pămînt ai venit și luîndu-mă m-ai împreunat cu Tine și de aici m-ai preamărit cu șederea cea împreună cu Cel ce Te-a născut, stricînd toate înălțările celui ce m-a surpat de demult* (πάσας τὰς ἐπάρεσεις καταβράσας τοῦ πάλαι με καταβαλότος)»⁶⁵.

Dar vigilența Mîntuitorului urmărește în realitate pe diavol chiar și după *Cincizecime*. Și faptul nu este de loc un non-sens. Căci dacă, prin opera Răscumpărării, diavolul a încetat de a mai fi stăpînul oamenilor în general nu-i mai puțin adevărat că el rămîne totuși să fie izgonit efectiv din fiecare făptură în parte și apoi, chiar și după împlinirea obiectivă a Răscumpărării, e un fapt că diavolul nu rămîne deloc în afară de orice posibilitate de a ne face rău.

Față de toate aceste ultime posibilități ale diavolului de a «vătămă» și de a «strica» pe oameni, aflăm de astă dată că *Mîntuitorul a statornicit de fapt în lume un serviciu de «vindecare» prin mijlocirea Apostolilor (prezența Sa în Biserică) slujire destinată completei nimiciri a violențelor lui satan contra noastră*.

Asemănînd pe Mîntuitorul cu un arcaș, iar pe Apostoli cu niște săgeți, — iată în adevăr cum ne împărtășesc imnografiile gîndul acesta pe limba lor :

«*Văzînd înșelăciunea vrăjmașului mincînd și pierzînd neamul omenească, săgețile Tale cele ascuțite, adică pe Apostoli încordîndu-i, i-ai slobozit și ai desfăcut încheieturile pieptului balaurului, Hristoase, pe toți de vătămarea și de stricăciunea lui, Mîntuitorule, vindecîndu-i* (τὰ σὲ βέλη, τὰ ἠκονημένα τοὺς Ἀποστόλους τείνας ἐξαπέστειλας καὶ διήνοιξας θώρακος πτύξιν... τοῦ δρακόντος ἅπαντας τῆς αὐτοῦ λύμης καὶ φθορᾶς... ἰώμενος)»⁶⁶.

64. *Octoih*, Duminica, glas III : Can. Învierii, Oda VI, stihira II.

65. *Penticostar*, Săptămîna VII, după Paști, Miercuri : Vecernia, Stihovavna, stihira I.

66. *Mineul pe noiembrie*, în 14 zile : Can. II, Oda VI, stihira I.

După o astfel de schițare a semnificațiilor ciclului învierii, din perspectiva luptei cu diavolul, nu-i desigur fără interes să știm dacă imnografiile au sau nu și un fel special de a înțelege toate aceste realizări.

Or, trebuie să recunoaștem că o astfel de înțelegere există. Ne izbește în adevăr, obiceiul aproape statornic al melozilor de a prezenta înfăptuirile învierii drept un fel de *deznodământ sau epilog al teoriilor revanșei și abuzului de putere*. Nu-i acesta un indiciu că după ei, pomenitele înfăptuiri trebuie înțelese din perspectiva acestor teorii? Drept vorbind, o mulțime de imne ne îndreptățesc să credem că lucrurile stau astfel.

Cu titlul de simplă indicație, iată în adevăr cum evocă de obicei melozii *teoria revanșei*, ca să ne spună de pildă, că la învierea lui Hristos s-a nimicit stăpînirea diavolului. E drept, totul se reduce adesea la un simplu amănunt revelator, cum e bunăoară cuvîntul «rușinîndu-l», care amintește evident cruzia diavolului cînd s-a văzut înșelat. Dar iată o astfel de indicație :

«Cu crucea Ta pace ai vestit și ai propovăduit celor robiți Mîntuitorul meu, slobozirea, pe cel ce stăpînea rușinîndu-l gol și sărac l-ai arătat, cu scularea Ta cea dumnezeiască (τὸν κρατοῦντα ἡσυχῶνας γυνόν ἡπορημένον δεΐξας τῆ θεῖα ἐγέρσεισου)»⁶⁷.

În același fel, în altă parte, evocă melozii *teoria abuzului de putere*, anunțînd de pildă că învierea lui Hristos a sfărîmat împărăția iadului. De obicei, cutezanța abuzului de putere e amintită însă, acum, prin cuvîntul «luatu-l-am»⁶⁸. Dar iată și în privința aceasta un exemplu :

«Mergînd la porțile iadului și acelea zdrobindu-le, prădatul așa a strigat : Cine este acesta ce nu se osîndește întru cele mai dedesubt ale pămîntului, ci ca pe un cort a stricat temnița morții ? Luatu-l-am pe Acesta ca pe un mort și mă cutremur ca de un Dumnezeu (ἐδέξθη μὴν αὐτὸν ὡς θνητὸν καὶ τρέμω ὡς θεόν)»⁶⁹.

Evident, toate aceste curioase reminiscențe arhaice nu trebuie să ne înșele. Nu este greu de înțeles, de altfel, că adevărata realitate ascunsă sub veșmîntul acesta de metafore, este în fond, fără îndoială gîndul de a sublinia într-un mod deosebit, *tot ce datorăm Dumnezeirii lui Iisus*, în evenimentul efectivei noastre dezrobiri din mîna diavolului, eveniment care este învierea. E ceea ce înțelegem cît se poate de limpede în adevăr, din imne cum e de pildă acesta :

«Lumina învierii a strălucit-o tuturor celor ce ședeau întru întuneric și în umbra morții Dumnezeuul meu Iisus : și cu a Sa Dumnezeire pe cel tare legînd, (καὶ τῆ αὐτοῦ θεότητι τὸν ἰσχυρὸν δεσμεΐσας)», vasele lui le-a răpit»⁷⁰.

De altfel, înțelegerea momentelor învierii din perspectiva pomenitelor metafore — pentru melozi — e departe de a fi o înțelegere exclu-

67. *Octoih*, Duminica, glas I : Can. I, Oda V, stihira II.

68. Tema aceasta e ampic dezvoltată în cuvîntarea Sf. Ioan Hrisostom de la Utrenia Paștilor (A se vedea *Penticostarul*).

69. *Octoih*, Duminica, glas VIII : Laude, stihira VIII.

70. *Penticostar*, Duminica tuturor Sfinților, Can. I, Oda III, stihira II.

sivă. De mai multe ori, în șirul imnelor, realizările diferitelor momente din acest ciclu față de Satan, constatăm că sînt discret raportate, în adevăr, la una sau alta din cele două înțelegeri tradiționale de care am vorbit în capitolul despre «Taina Răscumpărării în ciclul învierii», adică: fie la atotputernicia răscumpărătoare a Mîntuitorului preamărit, fie la noua ordine metafizică pe care a întemeiat-o în lume dumnezeiescul trup înviat al Logosului.

Ni se pare totuși prea lung să arătăm cu de-amănuntul cum se adeverește asertiunea aceasta pentru fiecare înfăptuire în parte. Ne mulțumim, de încheiere, cu o simplă indicație simbolică. Propriu-zis cităm un imn în care, între altele, se face amintire și de iad vădit asimilat cu diavolul. «Se tînguie iadul» — zice imnograful — și motivul tînguirii lui este, lăsînd la o parte orice metaforă, pur și simplu, că se vede nimicit și anulat în toate rosturile lui, *prin noua ordine de lucruri statornicită în lume de trupul înviat al lui Hristos Dumnezeu*. Iată propriile cuvinte ale melozilor :

«Pentru ce miresmele cu lacrimi amestecați? Piatra s-a răsturnat, mormîntul s-a deșertat, vedeți stricăciunea călcată de viață, pecetile mărturisind arătat, pe străjerii celor neplecați greu dormind; *firea cea muritoare s-a mîntuit prin trupul lui Hristos, iadul se tînguiește* (τὸ θνητὸν σέσωσται σαρκί θεοῦ, ὁ Ἄδης θρηγεῖ). Deci alergînd cu bucurie spuneți Apostolilor că Hristos, Cel ce a omorît moartea, începătorul învierii din morți, va merge mai înainte de voi în Galileea»⁷¹.

E clar, în tot cazul, că putem deosebi cu ușurință și de astă dată ce este autentic tradițional de ce este accesoriu.

Observații de ansamblu

Cînd e vorba de raportul Răscumpărării cu diavolul, oricare ar fi nuanțele deosebitoare, în fond constatăm așadar că imnele cărților de slujbă manifestă același fenomen de «*excreșcență*»⁷² și în general aceleași particularități ca și scrierile Sfinților Părinți. Chiar dacă «drepturile diavolului» nu mai apar decît sub forma de «*veșnică dreptate*» divină, față de Satan, în schimb prezența unor anumite înțelegeri, cu forme atenuate proprii imnografilor, alături de marile înțelegeri tradiționale, e o realitate ce nu se poate contesta.

E drept, la o examinare mai atentă a lucrurilor prin comparație, lesne poate să-și dea seama oricine, de caracterul figurat și mai ales gratuit al înțelegerilor de care vorbim. În Biserica Ortodoxă însă situația aceasta a cărților de slujbă nu poate să nu pună o problemă. În adevăr, dacă e drept că întreaga speculație din care se inspiră pomenitele înțelegeri e, după spusa unor Sfinți Părinți chiar, o filozofie simplistă — și teologicește nu poate fi altfel — ce trebuie să credem despre aceste înțelegeri cînd le întîlnim cu o atît de impresionantă frecvență în cărțile de slujbă ale Bisericii, vrem să spunem, în documentele acestea de cotidiană actualitate și de permanentă mărturisire a adevăratei credințe?

71. *Penticostar*, Duminica III, după Paști, Vecernia Mică, Slavă...

72. H. Rashdall, *The idea of atonement in christian theology*, Londra, 1910, p. 324—325, la J. Rivière, *op. cit.*, p. 240, în notă.

Față de linia de forță a teologiei, unde înfrângerea diavolului e pur și simplu o consecință a nimicirii păcatului, și alături de atitudinea obișnuită a teologilor față de patristică, după care toate teoriile imaginare de Părinți, dincolo de înțelegerile tradiționale, pentru a explica înfrângerea diavolului, nu mai prezintă decât un interes arhaic⁷³, situația particulară a cărților de slujbă reclamă, ni se pare, o atitudine aparte și ca să vorbim mai exact, lasă loc pentru o *atitudine intermediară*.

Ne gândim anume la o atitudine care nu s-ar deosebi de poziția pe care teologii o iau obișnuit față de Sfinții Părinți, decât doar prin aceea că metaforele limbajului arhaic, în loc să fie complet perimate — dintr-o pioasă fidelitate față de trecut și în același timp, dintr-un anumit spirit filozofic propriu să evite o înțelegere a lor prea literală și-ar păstra dimpotrivă și pe mai-departe aptitudinea lor de *mod popular și poetic de vorbire* și ar servi ca atare, *la exprimarea într-un fel acoperit, a citorva din marile realități ale Răscumpărării*, exact, de altfel, cum e cazul cu anumite imagini și în iconografie. Dar gândul acesta e firește numai o sugestie și nu stăruim asupra lui mai mult.

Raportându-ne acum la doctrina comună a iconografilor, în problema de care ne ocupăm, ea s-ar putea cuprinde în următoarele afirmații :

1. Inspirator al căderii și tiran al lumii după cădere, fiind diavolul, în felul cel mai firesc, toate momentele Răscumpărării sînt într-un sens, în mod necesar, îndreptate împotriva operei și împotriva stăpînirii lui.

2. Important de reținut e însă că, în ciuda atestării unui tratament al lui Satan «după dreptate», stăpînirea diavolului peste oameni nu-i totuși la iconografi un drept al lui inalienabil, ci o simplă osîndă divină a păcatului, executată însă de Satan «pentru tainice temeuri».

3. Spus pe scurt, trei momente au de fapt rolul hotărîtor în distrugerea aceasta a stăpînirii diavolului : întruparea Logosului, patimile și învierea. *Binefacere gratuită* a întrupării, înfrîngerea lui Satan în adevăr, este totodată o *dobîndă* a ispășirii păcatului pe cruce și un *rod* al ordinii noi instituită la înviere.

4. Cît privește înfrîngerea propriu-zisă a lui Satan în cărțile de slujbă, ea comportă : distrugerea *stăpînirii* lui asupra fapturilor lui Dumnezeu și mai ales asupra oamenilor ; sfărîmarea *iadului* și a principiului morții *definitive*, «semnele» puterii lui Satan în lume ; și în fine, înlănțuirea diavolului în ordinea «întunericii», domeniul lui propriu de existență.

Dar, încă o dată, toate acestea nu înseamnă că diavolul e lipsit de azi încolo de posibilitatea de a ne face rău : Satan va putea ispiți și pe viitor pe oameni. «Viața nu încetează de a fi și mai departe pentru oameni o luptă neconținută între bine și rău». Un lucru totuși rămîne sigur : odată cu Răscumpărarea lui Hristos, o adevărată putere de eliberare a fapturilor de sub stăpînirea diavolului a luat naștere în lume. «Iată vă dau putere să călcați peste șerpi și peste scorpii și peste toată puterea vrăjmașului și nimic nu vă va vătăma»⁷⁴. Asupra omului unit cu Hristos, diavolul e așadar fără putere.

*

73. J. Rivière op. cit., p. 93.

74. Luca X, 19.

CONCLUZII GENERALE

A vorbi despre Răscumpărare, acum înțelegem bine, înseamnă în fond a vorbi pur și simplu despre înțelesul și iconomia de taină a existenței în istorie a Logosului făcut om. Am încercat să arătăm cum văd imnografi acest înțeles și această iconomie.

Străină de tot ce poate aminti modul discursiv, gândirea lor se dovedește în fond o doctrină tradițională, în linii mari, simple dar viguroase; o doctrină din prețioase indicații sumare, risipite una de alta, indicații ale căror înlănțuiri trebuie descoperite și adunate într-un tot.

Cunoaștem într-adevăr Sfinții Părinți răsăriteni care vorbind de Răscumpărare, au înfățișat eventualitatea întrupării Logosului chiar și în cazul când «căderea» n-ar fi avut loc⁷⁵. La imnografi, nimic de felul acesta. Meditația lor are în vedere numai perspectiva efectivă și concretă a lucrurilor, așa cum s-au petrecut: numai perspectiva căderii. Sau mai exact, ei iau în considerare și eventualitatea dinții, dar nemai-tratând-o ca o simplă ipoteză, ci topind-o oarecum în perspectiva reală a istoriei. Un indiciu în acest sens ar fi faptul că la imnografi, Răscumpărarea e ceva mai mult și «mai frumos»⁷⁶ decât o simplă restaurare aidoma a ordinii de la început, la stadiul în care se afla ea când s-a petrecut căderea.

Dacă înțelegem bine, cu alte cuvinte, pentru imnografi în fond chiar și acest «mai frumos» nu intra deci mai puțin în făgăduințele ordinii dinții. Se deschide astfel o vedere mai la adânc, care ne permite să înțelegem cu ce tilc stau alături, în scrisul imnografilor, două șiruri de afirmații, la prima vedere, antinomice: afirmația mai întâi că Răscumpărarea ne-a adus *ceva mai bun* decât ceea ce pierdusem prin cădere, și în același timp, mărturisirea neîntreruptă că Răscumpărarea e totuși o operă de *restaurare* a iconomiei de la început. Dincolo de condițiile în care se aflau lucrurile în momentul căderii, ceea ce Răscumpărarea restaurează, ceea ce reactivează și repune ea în circulație, din această perspectivă, e așadar de fapt o întreagă iconomie arcană în devenire, o lume întreagă de intenții inefabile ascunse în planul divin al creației primordiale, iconomie și intenții latente, pe care căderea le blocase, și deci o iconomie și intenții care de acum înainte, prin Hristos, redevin secretul adânc și divin al existenței, al creației întregi. Răscumpărarea deschide astfel drum liber spre împlinire celor mai secrete intenții ale Creației.

În această amplă viziune, Răscumpărarea apare totodată și ca un *dar* și ca o *cucerire* («dobândă») dar și ca o *biruință*.

E clar în adevăr că în ciclul întrupării, de pildă, toată restaurarea e pur și simplu un dar; un dar de nespusă și *gratuită iubire divină*, un dar așezat la întrupare în Hristos, ca într-o vistierie fără de sfârșit pentru

75. Isaac Șirul, *De perfectione religiosa*; *appendice*, edit. P. Bedjan, Leipzig, 1909. Text comentat de Ir. Huzsherr, *Un précurseur de la théorie scoliste sur la fin de l'Incarnation*, în «Recherches de sciences religieuses», 1932, p. 316–320.

76. *Octoih*, Simbătă, glas I: Can. morților, Oda VI, stihira III: «Cel ce dintil m-al zidit cu preacuratele Tale miini si duh mi-ai dăruit, și cumplit căzind la pământ iarăși *mai frumos* m-al înnoit».

toată lumea și pentru fiecare. Am văzut totuși rodnicia acestui dar, subordonată, în iconomia lui Dumnezeu, împlinirii de către noi a unei anumite *condiții de dreptate* : e condiția ispășirii împlinită de Hristos prin jertfa și «ascultarea» ispășitoare de care-i vorba în ciclul Sfințelor Patimi. Adevărata instituire a darului Răscumpărării în condițiile lui de rodnicie (adică : integrarea oamenilor și a lumii în noua ordine spirituală de existență a restaurării și așezarea Domnului în atributele Lui esențiale de atotputernic principiu activ de Răscumpărare, ca Pantocrator) — o datorăm însă, ne-am putea da seama și de lucrul acesta, «dobânzilor crucii» : faptelor de dumnezeiască putere din ciclul învierii.

În fond Răscumpărarea se definește astfel, în același timp o taină de *iubire*, o taină de *dreptate* și o taină de *putere*. Mai exact poate, o taină de străină iubire divină care închide în ea o taină de dreptate și o taină de putere, căci, după iconografi, la Răscumpărare ca și între virtuți, iubirea domină (Sinteza clasică a Răscumpărării *prin intrupare*, tratată de obicei de istoricii Sfinților Părinți din răsărit ca o sinteză încheiată și atotsuficientă prin ea însăși, aici la iconografi se verifică așadar dimpotrivă ca o simplă parte integrantă dintr-o mai cuprinzătoare viziune de ansamblu, și e tratată deci ca o sinteză radical deschisă spre celelalte momente ale Misterului Răscumpărării, «*crucea*» și «*învierea*», ca spre propria ei împlinire).

Pe scurt, înăuntrul acestor mari coordonate paradoxale se desfășoară, la iconografi, evenimentul cel mai important din viața spirituală a lumii, după creație, evenimentul negrăit și colosal al Răscumpărării : *ruina căderii*, a «neascultării» primordiale cu penalitățile ei și *restaurarea* «cu și mai frumos chip» a ordinii dintii (înnoirea) și «creația din nou»⁷⁷ a lumii și a omului), prin intruparea, moartea și învierea Logosului făcut om.

Particularități și tangențe

În linii mari, concluziile noastre desigur s-ar putea opri aici. Două constatări însă : întâi, prezența câtorva particularități de doctrină care ni se par specifice și esențiale la iconografi ; iar în al doilea rând, prezența unor puncte de tangență incontestabile între viziunea iconografilor, pe de o parte, și prodigioasa diversitate de eforturi pozitive ale noilor hristologii contemporane (deja menționate), pe de alta, ne conving dimpotrivă, pe deplin, că încercarea de a semnala măcar în parte aceste noi aspecte caracteristice nu poate fi în nici un caz total inutilă. Cu gândul de a și prelungi oarecum anumite perspective deschise, iată așadar câteva din aceste particularități și tangențe :

1. Mai întâi existența unui «*sfat dumnezeiesc*» de iubire care a statornicit din veșnicie, în toate amănuntele lui, faptul și iconomia Răscumpărării. Răscumpărarea e cu alte cuvinte mai presus de toate un *mister divin*, o taină de veșnică iubire divină gratuită, înainte și neîncetînd de a fi un fapt istoric divino-uman.

2. În actul Răscumpărării, vom semnala importanța fundamentală pe care o are în viziunea iconografilor *principiul recapitulării* (taina uni-

77. Noțiunile : «creația din nou», «înnoirea lumii» sînt la originea lor Idei scripturistice : Matei XIX, 28 ; II Petru III, 13 ; Apoc. XX, 1.

tății făpturii întregi în Hristos, Noul-Adam, Capul, Mijlocitorul și Reprezentantul nostru al tuturor). În ciclul învierii am văzut că Hristos este Noul-Adam pînă și prin trupul Lui. În tot cazul e aici un principiu fundamental pentru înțelegerea Răscumpărării în tot ansamblul ei. Acest principiu este prezent în ciclul întrupării și al învierii cît și în ciclul Sfintelor Patimi. Dar Hristos a putut și ne poate răscumpăra de-a pururi pentru că El este *un nou-Adam-Dumnezeu*.

3. Am putut întrezări, de asemenea, perspectivele noi ce se deschid pentru *teologia ontologică* a Răscumpărării, îndeosebi dacă înțelegem prin ea înfăptuirile săvîrșite de Mîntuitorul în ordinea obiectivă, metafizică a realităților spirituale.

Cum am văzut, o adevărată *ontologie nouă suprafirească* ia ființă și se înscrie în ontologia firească a întregii creații, odată cu Răscumpărarea, ca o eternă plenitudine ineputabilă, ca o nouă ordine de lucruri; și această suprafirească ontologie funcționează în adevăr ca un ferment, ca o uriașă forță nouă de viață pentru deschiderea necontenită a omului și a existenței spre noul lor destin oferit de Hristos. La imnografi, toată plenitudinea aceasta a lumii noi este centrată pe Hristos cel înviat, preamărit, îndumnezeit, pe Hristos — Pantocratorul, izvor de lumină de înnoire, de viață, de îndumnezeire. Toată Răscumpărarea aici este axată pe înviere.

4. Considerată în ansamblul ei, Răscumpărarea la imnografi are însă o *lizionomie complexă*. Ea nu stă numai în exemplul, în cuvîntul, în devotamentul prin care Hristos mișcă inima și cugetele și totuși am văzut că Răscumpărarea are și înțelesul acesta de «*eveniment*» *intim*, de naștere din nou interioară, de fapt particular de conștiință (apel care subjugă, înțelegere dintr-o dată a lucrurilor într-o lumină nouă, risc, angajare, inițiativă personală liberă etc.); e clar pe de altă parte, de asemenea, că Răscumpărarea e cu totul altceva decît o înfăptuire de ordin magic (altceva decît un sistem *impersonal* care să funcționeze ca un automat) și totuși nu am rămas cu nimic din tot studiul acesta asupra imnografilor, dacă n-am înțeles că Răscumpărarea e pentru ei, înainte de toate, o nouă ordine *ontologică în acțiune*, un nou așezămînt spiritual centrat pe Patocrator (care-i Conștiința superioară universal cuprinzătoare), așezămînt oferit și inaugurat gratis de Dumnezeu în inima profundă a realităților, deschise spre un nou destin.

Zestre gratuită dăruită de Dumnezeu și totodată fapt profund de libertate personală, Răscumpărarea îmbrățișează așadar la imnografi și ceea ce este personal și ceea ce este ontologic deopotrivă. Mai mult. E de observat că aceste două înfăptuiri ale Răscumpărării, departe de a se opune, sînt chemate dimpotrivă să se contopească într-o unire atît de strînsă, încît să formeze împreună un adevărat *izvor unic și uriaș de energie solidară* (și dumnezeiască și omenească totodată) o adevărată forță de răscumpărare capabilă să înnoiască toată existența.

Or, constatarea aceasta constituie un lucru de o imensă semnificație. Ea ne arată îndeosebi, că în adevărata înțelegere a imnografilor acțiunea lui Hristos ca Răscumpărător și lumea răscumpărată nu trebuie văzute ca două realități separate; El le poartă și le conduce, dimpotrivă,

mereu întru Sine, la plenitudine întru slava Tatălui ⁷⁸. Sîntem invitați cu alte cuvinte, ca trecînd dincolo de o viziune a Răscumpărării *statică și demisionară pentru om* ⁷⁹, să înțelegem cu claritate că, deși săvîrșită în istorie, «o dată pentru totdeauna» ⁸⁰, «la plinirea vremii» ⁸¹, Răscumpărarea este și rămîne în fond o taină în continuă dinamică, altfel spus, o *taină de vastă și permanentă solidaritate răscumpărătoare Hristo-umană*.

Nu este semnificativ că Logosul însuși n-a acceptat să ne răscum-pere decît unindu-și permanent, prin întrupare, omul? Și lucrurile nu se opresc aici. Cap al Bisericii, Logosul împinge în realitate pînă la maximum, mai întîi în El-însuși cooperarea cu El a acțiunii omenești (de restaurare, de ispășire, de preamărire), dar pentru ca și noi, la rîndul nostru, să putem continua a face aceasta cu El și prin El ⁸².

Este limpede. Practic, lucrul Răscumpărării se identifică așadar cu însăși *libera unire de colaborare a fiecăruia din noi* (o colaborare neîntreruptă, creatoare, deschisă, pentru regenerare, mărturisire, ispășire, slujire, transfigurare, comuniune, preamărire, îndumnezeire etc.), o colaborare pînă la «absolutul iubirii», cu energiile lui Hristos-Mîntuitorul, Pantocratorul cel de-a pururea viu, eternul Cap răscumpărător al tuturor lucrurilor, «Cel care umple și duce la împlinire toate», «Cel care este, Cel care era, Cel care vine». *Răscumpărarea este într-un cuvînt, însuși dialogul fundamental Hristo-uman al vieții*.

Firește, viziunea aceasta de neîntrerupt dialog solidar și dinamic cu Hristos, a mîntuirii noastre, este cu neputință să nu constituie o indicație. Dar aportul esențial rămîne totuși că ea scoate la lumină un tulburător accent nou în Răscumpărare, un accent nou pus cu discreție de iconografi, pe celălalt pol de energii al misterului, pe om, pe promovarea și pe răspunderea lui, pe ceea ce s-ar numi astăzi *dimensiunea și condiția antropologică a Răscumpărării*, și lucrul acesta este de o covîrșitoare importanță ⁸³.

Este drept, latura ontologică (înfăptuirile lui Hristos ca Răscumpărător) reprezintă în Răscumpărare, ceea ce ne depășește și ne va depăși de-a pururea, ceea ce niciodată un om nu poate și n-ar fi putut face, tot ceea ce de singur Logosul făcut om, Noul-Adam, a împlinit și împlinește în numele nostru și pentru noi toți eternele condiții și forțele de bază ale Răscumpărării: faptul învierii lui Iisus, comunitatea Bisericii, faptul Sfințelor Taine, cuvîntul lui Iisus, harul îndumnezeirii, puterea nașterii din nou, noul destin deschis lumii, prezența Duhului Sfînt etc. Un loc rămîne de-a pururi gol însă ca o spărtură, în iconomia aceasta, atîta vreme cît fiecare (îns sau colectivitate) nu răspundem, nu împlinim ceea ce Dumnezeu a rînduit că rămîne în puterea noastră să facem, atîta

78. L. Richard, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1932, p. 187, 188.

79. Ch. Duquoc, «*Pour vous qui est Jésus Christ*», Paris, 1970, p. 134. (*Sistem demisionar*: e vorba în fond de o viziune în care Dumnezeu face totul, iar omul nu mai are de făcut nimic). «A te încredința unui Mîntuitor, ar însemna să nu mai porți sarcina de a-ți lăuri în durere, îngrijorare și libertate propriu lău viitor personal și colectiv».

80. Evr., X, 10. 81. Gal. IV, 4.

82. L. Richard, *op. cit.*, p. 188, 213.

83. Condiția antropologică a Răscumpărării în general ar merita ea însăși un studiu aprofundat.

vreme cît nu producem inițiativa, efortul strict personal, de neînlocuit, pe care niciodată nimeni nu-l poate produce în locul nostru, dacă noi înșine nu-l facem, ca să «întregim» sinergia cu misterul care ne răscumpără.

5. Este esențial să semnalăm în acest context relieful deosebit pe care-l ia, la imnografi, *ideea de ispășire* alături de *ideea de jertfă* cînd e vorba de înțeles momentul Sfințelor Patimi. Ideea de «ascultare» mai ales, invită să vedem în taina crucii, dincolo de aspectul penal al lucrurilor, un fond de o infinită putere de *ispășire penală și morală* totodată (oricît de ciudată ar părea această apropiere de cuvinte), ispășire care constituie o uriașă forță de regenerare spirituală în întreaga zidire. Dar învierea (Pantocratorul transformării universale) e «*rodul*» suprem al Sfințelor Patimi. Nu în zadar crucea și învierea aici sînt inseparabile («*Crucii* Tale ne închinăm, Stăpîne, și sfință *învierea* Ta o lăudăm și o mărim»). În taina Răscumpărării crucea ocupă în adevăr un loc central.

6. E tot atît de esențial de reamintit aici și aspectul nou sub care apare în cărțile de slujbă raportul Răscumpărării cu diavolul. Odată cu anumite forme atenuate specifice (cînd e vorba de felul cum Dumnezeu ține seama de «drepturile» diavolului) am putut constata în adevăr că imnografi își dau în fond perfect seama de ce va să zică, în această problemă «un simplu pogorămînt metaforic» față de adevărata învățătură tradițională, deși, din respect pentru trecut, ei cultivă deopotrivă și predania și metafora. Dar mesajul lor esențial este că Răscumpărării lui Hristos, îi datorăm de fapt forța reală a eliberării omului de dominația duhului rău : ispășirea pe cruce și învierea lui Hristos au desființat în adevăr penalitatea stăpînirii diabolice, o dată pentru totdeauna.

7. Între pildele date de Mîntuitorul ca Arhetip al Restaurării, ar fi nedrept să nu subliniem semnificația excepțională a evenimentului de pe Tabor. E momentul cînd Domnul este prezentat de imnografi ca model al promovării, al transfigurării, al îndumnezeirii omului înainte de moarte prin *ritmul dintre contemplație și slujire*. Ne-am oprit asupra acestui fapt, și pentru răsunsetul uriaș pe care exemplul acesta a fost sortit să-l aibă în spiritualitatea răsăriteană. Este în fond, Hristosul glorios al Parusiei care vine la noi în taină prin toate ostenele și energiile transfigurării personale și colective de-a lungul istoriei.

8. Dar iată și o altă particularitate importantă. Cum știm, Răscumpărarea la imnografi, *începe prin intrupare, crește prin slujirea iubirii (cuvînt și faptă), transfigurare și sacrificiu și culminează prin înviere, creația din nou a făpturii trupești și îndumnezeirea cea fără de moarte* (ca o naștere dintr-odată într-o misterioasă altă ordine de existență a omului cu ființa lui întreagă), toată această succesiune în desfășurarea momentelor Mîntuirii, fiind stabilită mai înainte de veci, în taina Sfatului dumnezeiesc.

Dar amănuntul important este că, în timp ce lucra astfel mîntuirea noastră, la fiecare din aceste momente, Hristos instituia de fapt totodată și un destin nou pentru om, adică un drum nou de viață dar de așa natură că, în fond, treptele Răscumpărării urmate de Mîntuitorul constituie aievea înseși etapele esențiale ale acestui nou destin deschis de El oamenilor, etape și destin pe care în unire cu Hristos orice om e ținut să le

străbată pe traiectoria vieții lui, în istorie și dincolo de ea. E negreșit, ceea ce vor să spună toate acele imne care, de la întrupare și pînă la îndumnezeirea înălțării, mărturisesc din partea noastră, la tot pasul : «m-ai unit și pe mine, Cuvinte, cu Ipostasul Tău» (la întrupare) ; «și pe mine m-ai curățit cu botezul Tău» ; «pildă ascultării Te-ai făcut nouă pînă la cruce» ; «ne-ai schimbat și pe noi întru Schimbarea Ta la față» ; «m-am răstignit împreună cu Tine» ; «am înviat împreună cu Tine, înviind Tu» ; «ne-ai îndumnezeit și pe noi împreună cu Tine (la înălțare)». Prin faptul Răscumpărării se fondează așadar, cu alte cuvinte, o *riguroasă solidaritate de destin* între noi și Hristos, între Hristos și noi.

Or, privit mai de aproape, tot acest itinerar al destinului nostru nou, gravitează în fond, dacă luăm bine seama, spre două centre esențiale : spre *întrupare* și spre tot ce ține de ea, pe de-o parte, iar pe de alta, spre *înviere* și spre toate supremele împliniri pe care le aduce ea.

În realitate, descoperim astfel la *imnografi cele două mari slujiri constitutive* ale Răscumpărării ca sarcini pentru noi în existență : pe de-o parte prezența noastră în realitățile vieții, prin *întruparea* slujirii de dragoste a lui Iisus celui viu, slujitorul lui Dumnezeu și slujitorul oamenilor, ostenind cu Duhul, cu fapta și cu adevărul, și tinzînd necontenit a realiza cît mai deplin *ziua de astăzi autentică a lui Hristos*⁸⁴ în noi și în toată viața noastră ; iar, pe de altă parte, prezența noastră în *taina Învierii lui Iisus* care, ca o transcendență interioară, lucrează necontenit la gestația creației întregi, la construirea universului nou ce va să fie, transfigurînd și regenerînd tot ce e prizonierul morții. E ca o centrare pe eshatologie, ca o conștiință vie și profetică a acestui timp cînd creația e în chinurile nașterii.

«Ceea ce va dispărea nu va fi lumea, această minune a Cuvîntului dumnezeiesc, ci moartea. Nu va fi nimicirea trudei generațiilor care trec, ci transfigurarea ei definitivă»⁸⁵.

Evident, cele două slujiri nu se exclud, ele se întregesc susținîndu-se una pe alta. Dar împreună, e'le constituie negreșit semnul distinctiv al Duhului Răscumpărării creștine între toate celelalte duhuri care frămîntă lumea.

9. Un loc deosebit, în șirul acestor particularități, revine de asemenea și *ideii de cheneză*. La drept vorbind, cu ideea aceasta ne-am întîlnit în aproape toate momentele Răscumpărării. Inaugurată cum știm la întrupare, iconomia cheneză este desființată însă de preamărirea învierii. Și totuși, pînă la Parusie, Logosul-Mîntuitorul e cu noi și în lume, sub forma unei cheneză de universală prezență invizibilă, ascunsă și activă în lucrarea Duhului Sfînt, nevăzutul inspirator al tuturor făpturilor, în fiecare zi, întocmai ca și la începuturile creației. Este chenoza lui Hristos în energia sfîntului har. Este Duhul prin care lumea și Biserica strigă : «Vino, Doamne Iisuse» !

10. O trăsătură caracteristică din cele mai de seamă a doctrinei *imnografilor* rămîne în sfîrșit faptul că — vorbind firește de Răscumpărare — aflăm la ei toate *elementele unei complete «sinteze patristice»*. Avem

84. Robert Schutz, *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, Taizé, 1968, passim.

85. Ignatie Hazim, *Alocuția rostită la adunarea Consiliului Ecumenic de la Upsala*, în «Mensagem de l'Exarchat du Patriarche russe en Occident», nr. 62—63/1968, p. 112.

de-a face cu alte cuvinte, cu însăși substanța gândirii Sfinților Părinți, providențial ținută însă — prin prezența mereu vie a imnelor în viața de rugăciune a Bisericii — *contemporană* cu generațiile ortodoxe de totdeauna. Este fără îndoiață ceea ce putem considera dimensiunea totodată *patristică* și *doxologică* (liturgică) a Răscumpărării.

În scurt, încercînd să tîlmăcim viziunea imnografilor Ortodoxiei, așa în adevăr ni se pare în ultimă analiză că s-ar prezenta în marile lui linii de forță *Faptul Răscumpărării, faptul acesta «realizat» în istorie de Hristos, ca un Izvor infinit de energii salvatoare lansate «o dată pentru totdeauna» în lume, «la plinirea vremii»* (energii dotate prin lucrarea Duhului Sfînt cu o inepuizabilă putere de adaptare la toate formele actualității pînă la sfîrșitul veacurilor), izvor de energii care în fond nu-i altul decît Hristos cel viu, Pantocratorul însuși.

Negreșit, Răscumpărarea nu intră în propria noastră viață, decît prin acest smerit popor al lui Dumnezeu, de pretutindeni, *prin Biserica Lui*. Ea e trupul de taină în care viețuiește Hristos între noi. Ea e semnul major de prezență al Răscumpărării în inima vieții noastre de toate zilele. Fără să ne dăm seama, orice comunitate creștină *locală* este în realitate centrul, responsabilul covîrșitor al celui mai neînchipuit serviciu: serviciul prezenței cu noi de-a pururea a «absolutului iubirii» lui Dumnezeu Mîntuitorul, serviciul dăruirii lui iubitoare (liberă, gratuită, neînchipuită), al ofrandei acesteia de sine a lui Dumnezeu, universală, irevocabilă, făcută neconținut nouă tuturor, ca să trăiască cu noi, să lupte și să sufere cu noi, să caute, să rezolve, să transfigureze împreună cu noi toate problemele vieții, creația însăși («Foc am venit să aduc pe pămînt»). *Împlinirea riguroasă, efectivă, pînă la ultimele consecințe, a acestei Alianțe Noi* dintre Dumnezeu și oameni, iată negreșit, dincolo de toate mizeriile, cutremurătoarea, profetica, dramatica rațiune de a fi a *Prezenței creștine* pe pămînt, printre noi.

R É S U M É

Lcs six études publiées dans cette Revue sous le titre général: Le Fait de la Rédemption dans l'hymnographie de l'Eglise Orthodoxe, voudraient montrer précisément comment notre Eglise entend enseigner ce mystère par le service liturgique et doxologique de son incomparable hymnographie.

Disciples des Pères de l'Orthodoxie nos hymnographes passent maîtres en effet dans le maniment de l'allusion à la fois discrète et exacte qui est le propre de leur art.

Dés le début, la Rédemption s'inscrit pour eux dans l'Histoire du Salut, à un double titre: comme Mystère d'amour caché en Dieu et comme Evènement d'amour accompli «une fois pour toutes» à un moment précis de notre durée terrestre.

Au centre de cette Histoire, le Mal qui nous affecte tous: la première désobéissance et son auteur, le Premier Adam; son inspirateur: l'Ennemi; la responsabilité solidaire de tous en Adam; la Catastrophe. La gravité des conséquences n'est que la marque (comme en négatif) de l'apparition sur notre planète de l'être d'une inimaginable grandeur: le premier être libre, le fondateur de la race qui porte en elle l'image de Dieu, le créateur-créé, le Père de tous les humains.

A travers cette Histoire, une longue et pathétique préparation : institution, destitution, restitution. A son sommet, l'avènement inespéré du Sauveur dans la personne de Jésus Christ, le Nouvel-Adam, l'Être «communautaire» central qui nous représente tous, l'Homme-Dieu qui assume librement le service de l'universelle Rédemption.

Pratiquement, les étapes du redressement coïncident chez nos hymnographes avec les moments des principales solennités de notre calendrier liturgique : c'est l'Echelle du Salut. (cf. *Faptul Răscumpărării în imnografia Bisericii Ortodoxe : Temciurile Răscumpărării, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 1—2, p. 70—103.*)

Les moments forts où le Christ élabore l'oeuvre de notre Rédemption sont, à leur avis, notamment les suivants.

1. En premier lieu, le moment de l'Incarnation : la Rédemption est avant tout, en effet, Don gratuit de l'Amour. A sa Descente parmi nous, le Dieu fait homme, notre Sauveur nous apporte avec et dans sa Personne le don gratuit de tout le Salut, de toute notre déification. L'Epoux vient chez son Epouse oint (par le Père) de tous les parfums, «plein de grâce et de vérité». C'est le mystère du Christ établi à la fois Médiateur du Père mais aussi Nouvel-Adam : l'Homme qui porte spirituellement en Lui toute la Création, notre Médiateur à nous qui assume sur lui la tâche de la restauration universelle (cf. *Faptul Răscumpărării în ciclul Întrupării, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 3—4, p. 230—249.*)

2. Le moment fort décisif de la Rédemption, est cependant la Passion, la Mort et la Descente aux Enfers du Christ.

Don gratuit de l'Amour, paradoxalement, le Mystère de la Rédemption renferme aussi, aux yeux de nos hymnographes, en outre, une «condition de justice» : la participation d'une libre responsabilité humaine créatrice. Le grand dévouement jusqu'au sacrifice, de l'Homme uni à Dieu, dans le Christ lui-même d'abord, illustre justement cette participation.

Sans doute, ce n'est que par l'Hypostase divine qui en est l'Auteur dernier et responsable, que tout ce dévouement de la Passion, de la Mort et de la Descente aux Enfers du Christ revêt la puissance de restauration sans bornes qui nous sauve...

Ainsi, pour nos hymnographes, nous sommes sauvés parceque, conjointement à sa haute valeur humaine, l'action du Nouvel Adam qui se dévoue pour nous a, en dernier lieu, la puissance de restauration d'une Personne qui est Dieu. La restauration est une oeuvre théandrique.

Les modalités de ce service du Christ sont les modalités bibliques et patristiques traditionnelles : la rançon, le sacrifice, l'expiation (sous un dehors de peines, par le dévouement créateur et solidaire de l'agapé). Cette médiation nous obtient «une fois pour toutes» : pardon réconciliation avec le Père et avec toute son oeuvre, énergies déifiées, forces de renouvellement pour toute la création. Dans le plan divin, la Croix reste l'instrument par excellence de la restauration. (cf. *Faptul Răscumpărării în ciclul Sîntelor Patimi, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 9—10, p. 649—684.*)

Sont appréciés selon les mêmes principes : le dévouement du Christ comme Maître de la Vérité (par la Parole, par le Service, par l'Exemple) ; sa Pénitence substitutive au moment de Son Baptême dans le Jourdain ; la Lumière divine de Sa Transfiguration sur le Thabor.

Par ces efforts le Nouvel Adam nous obtient : la déification de notre pensée, une nouvelle naissance de notre être, une participation à la Lumière créée de la Transfiguration. Mais tous ces moments pour nos hymnographes, restent plutôt des anticipations et des préfigures de la Croix et de la Résurrection (cf. *Faptul Răscumpărării în ciclul vieții publice a Domnului, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 5—6, p. 406—430.*)

3. Une place centrale dans l'oeuvre de la Rédemption tiennent enlin chez nos hymnographes les moments du cycle de la Résurrection (la Résurrection du Christ, Son Ascension, la Pentecôte).

Au fond, sans ces moments la Rédemption elle-même resterait essentiellement incomplète : l'homme et la Création ne seraient pas restaurés dans leur condition d'incorruptibilité et d'immortalité, d'avant la Chute. Aussi, fidèles à l'Orthodoxie traditionnelle nos hymnographes glorifient-ils les moments de ce cycle et les bienfaits qu'ils fondent, comme le vrai couronnement de toute la Rédemption du Christ, comme les suprêmes fruits du dévouement du Nouvel-Adam sur la Croix,

Avec force ils nous font sentir en particulier que, par ces moments, le Christ crée réellement l'humanité et toute la Création pour une destinée nouvelle, une destinée strictement identique et solidaire de sa propre destinée humaine personnelle. Ainsi, au moment de sa Résurrection, par exemple, le Christ nous rend co-résuscités, covictorieux, co-transformés avec Lui; à Son Ascension: co-glorifiés et co-déifiés avec Lui; à la Pentecôte comme Pantocrator, il nous illumine par l'Esprit, nous sanctifie, nous réunit dans son Eglise, unité dans la diversité à l'image de la Trinité, signe de la vraie communauté humaine, diversité unanime transfigurée par l'Esprit.

C'est comme la Création d'une ontologie nouvelle centrée sur le Christ glorieux et déifiant, le Pantocrator, ontologie qui lentement travaille l'univers comme un ferment, pour un autre ordre d'existence, pour une autre communauté de vie (cf. *Faptul Răscumpărării în ciclul Învierii*, în «*Studii Teologice*», XXIII (1971), nr. 3—4, (p. 186—210).

La dernière étude examine «la part du Diable», dans l'oeuvre de la Rédemption. Chez nos hymnographes, comme chez les Pères, la doctrine traditionnelle et la métaphore (les fameuses théories sur les «droits» du démon), font encore bon ménage ensemble, bien que sous des formes nettement atténuées. Retenons l'essentiel que, par son Incarnation, sa Mort et sa Résurrection, le Christ, en nous libérant du Péché, non seulement a détruit une fois pour toutes la dominations diabolique, cette pure pénalité du Péché, mais nous a obtenu en outre des Energies divines qui nous rendent toujours forts contre les assauts de l'Ennemi (cf. *Răscumpărarea și Diavolul în imnografia Bisericii*, în «*Studii Teologice*», XXIII (1971), nr. 9—10).

Les signes qui rappellent la Rédemption, dans la vie des chrétiens les voici: en premiers lieu, la réalité centrale du Christ ressuscité et glorieux. En Orthodoxie la Rédemption en action est axée sur la Christ Pantocrator. C'est ensuite la réalité de l'Eglise, peuple de Dieu, communauté théandrique et corps du Christ, chargée de réaliser et de transmettre la Parole, l'Energie des Sacrements, la foi et l'agapé créatrices d'unité et de communion de plus en plus étendues parmi nous.

C'est essentiellement encore le souffle du Saint Esprit, l'Envoyé du Christ, qui souffle ou il veut et féconde toute cette nouvelle création comme aux origines. C'est également l'homme restauré dans l'image de Dieu qu'il porte en lui, l'homme redevenu ami et libre collaborateur du Christ, adulte, responsable et co-créateur de son sort, contre toutes les forces du Mal.

Mais la Rédemption est surtout une Vision et une Route: en tant que vision, c'est la dynamique même de cette ontologie nouvelle en action dans toute la création, la vision d'une création ouverte sur la Parousie, la Résurrection universelle et la suprême communion avec «Dieu tout en tous»; en tant que Route c'est notre insertion même dans cette solidarité constante de toute notre destinée (la Création entière y comprise) à toute la trajectoire de la propre destinée humaine personnelle du Christ, Route de plénitude, de salut et de déification, route de pèlerinage, de service créateur, de dévouement jusqu'au sacrifice, de transfiguration de la vie, de mort et de résurrection, route d'intimité, route de la plus large communauté humaine, route d'amplitude cosmique. C'est tout le programme de la Nouvelle Alliance en action. (cf. *Concluzii generale*, în «*Studii Teologice*», XXIII, nr. 9—10).

En somme, grâce à ses hymnographes l'Orthodoxie a le privilège de pouvoir rappeler sans cesse par le service de ses hymnes liturgiques et doxologiques, toute une vision d'ensemble, à la fois biblique et patristique, sur le Mystère de notre Rédemption, vision qui mieux connue pourrait aider et enrichir sans doute la réflexion chrétienne d'aujourd'hui.

CANOANELE SINODULUI DE LA SARDICA

1. *Condițiile în care s-a ținut sinodul.* — Învățăturile ereziarhului Arie, condamnat la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325), au provocat mari frământări în sinul Bisericii¹. Sinoadele convocate în scopul înlăturării ereziei nu și-au atins scopul².

Pentru a se pune capăt divergențelor s-a socotit util a se convoaca un mare sinod care să întrunească pe toți episcopii din cele două jumătăți ale imperiului roman.

În urma unor corespondențe oficiale între marile centre bisericești, prin consens unanim, s-a stabilit să se convoace în toamna anului 343 un sinod la Sardica, capitala Daciei Mediteranee³.

La Sardica s-au prezentat în vederea ținerii sinodului episcopii din ambele părți ale imperiului roman. Occidentalii s-au prezentat în frunte cu Osius de Cordova, iar orientalii sub conducerea a doi funcționari imperiali⁴. Episcopii orientali, la prezentare, au pus condiția ca la sinod să nu fie admiși episcopii depuși de sinoadele anterioare. Occidentalii au respins această pretenție. Episcopul Osius de Cordova a încercat să împace lucrurile, fără însă să reușească.

Neputînd să-și impună punctul lor de vedere, orientalii — întruniți în ședință aparte — au hotărît să plece. Trecînd pe teritoriul imperiului roman de răsărit, aceștia au continuat lucrările, la Philippopolis, în Tracia, constituindu-se în sinod aparte⁵.

Occidentalii au rămas la Sardica și au dat curs programului stabilit, luînd o serie de hotărîri cu caracter dogmatic, cultic și canonic⁶.

2. *Hotărîrile cu caracter canonic ale sinodului de la Sardica (343).* — Hotărîrile cu caracter canonic ale sinodului de la Sardica sînt formulate în 21 canoane.

Sinodalii de la Sardica au căutat ca prin hotărîrile lor canonice să rezolve o serie de probleme impuse de nevoile vremii, legate în special de disciplina bisericească și de drepturile și îndatoririle episcopilor (*can. 1—15*), ca și de unele situații speciale din Biserica Tesalonicului (*can. 16—21*).

Mișcați de încercarea lui Valens de Mursa de a ocupa prin violență scaunul de Aquileea, ca și de manevrele eusebienilor de a răpi cît mai multe scaune episcopale, sinodalii au luat o serie de hotărîri.

Astfel în *canonul 1* și în *canonul 2* se decide oprirea cu severitate a mutărilor de episcopi dintr-un scaun în altul, care nu au alt motiv decît «interesul, ambiția, lă-

1. I. Rămureanu, *Lupta Ortodoxiei contra arianismului de la sinodul I ecumenic pînă la moartea lui Arie*, în «Studii Teologice», XIII (1961), nr. 1—2, p. 13—31.

2. Sf. Atanasie, *Apologia contra arienților*, cap. 9, P. G., tom. XXV, col. 264—265 și cap. 87.

3. Ch. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tom. I, 2, Paris, 1907, p. 750—754; I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 3—4, p. 147.

4. Papa Iuliu al Romei a fost reprezentat la sinod de preoții: Archidanus și Philoxenus și diaconul Leon. Cei doi funcționari imperiali orientari se numeau: Comitele Mausonianus și Heschius castrens. Numele episcopilor participanți la sinod a se vedea la Ch. J. Hefele, *op. cit.*, p. 743—749 și la I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica...*, p. 157—163.

5. Ch. J. Hefele, *op. cit.*, p. 750—754; I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica...*, p. 162—163, și nota 52.

6. Ch. J. Hefele, *op. cit.*, p. 804—812.

comia după averi, trufia și pofta de stăpînire»⁷. Măsura luată este motivată astfel: «nu atât obiceiul cel rău, cît mai virtuos corupția cea prea vătămătoare a (cirmuirii) afacerilor (bisericești) trebuie să se dezdrădăceze chiar din temelii ei, ca nici unuia dintre episcopi să nu-i fie iertat a se muta din o cetate mică în altă cetate. Căci este vădit pretextul acestei cauze, pentru care se fac unele ca acestea... Unii ca aceștia s-au aprins cu un înfocat chip al lăcomiei după averi, și au slujit mai mult trufiei, ca să se pară că au cîștigat stăpînire mai mare» (can. 1)⁸.

Aspru pedepsite sînt și mulțările pe motiv că au fost chemați de popor, prin scrisori (can. 2). Toate aceste manevre folosite de cei în cauză sînt socotite de sinod ca «vicleșuguri și uneltiri» (can. 2), și le pedepsesc cu mare asprime, refuzînd pînă și comuniunea cu credincioșii unor astfel de călcători de lege.

Măsurile luate de sinod sînt rîposte aduse eusebienilor care-și schimbau scaunele, căuțînd mereu eparhii din ce în ce mai bogate.

Păcatul acesta, al lăcomiei, a fost pedepsit și de Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) prin canonul 15, dar nu cu atîta asprime⁹. Asprimea pedepsei aplicată de sinodul de la Sardica se datorește abuzului eusebienilor și faptului că în acțiunea acestor călcători de lege sînt cuprinse mai multe delictе: lăcomia după avere, trufia, corupția, înșelăciunea și mai cu seamă simonia¹⁰.

Canonul 3, avînd în vedere, probabil, cazul concret al Sfîntului Atanasie și al altor episcopi persecutați ca și tendința de autoritate a episcopului Romei, repune în discuție trei probleme practice, în parte reglementate și de sinoadele anterioare¹¹.

Prima parte a canonului 3 condamnă practica unor episcopi de a vizita eparhii străine, fără a fi invitați de titularii acestora (vezi și canonul 13 Antiohia; canonul 35 apostolic și comentariile acestora)¹², stabilind că: «nici unul dintre episcopi să nu treacă de la eparhia sa în altă eparhie, în care se găsesc episcopi, fără numai de s-ar chema de frații cei ce sînt într-însa».

Partea a doua a canonului 3 reia tema din canonul 5 al Sinodului I Ecumenic de la Niceea, stabilind în general practica procedurală de judecată a unui episcop de către episcopii provinciei, interzicîndu-se judecarea de către alții.

Partea ultimă a can. 3 stabilește o excepție de la regula emisă în partea a doua.

Această parte a canonului 3 ca și canoanele 4 și 5 pun principiul dreptului de a apela la scaunul Romei, în cadrul instituției juridice a arbitrajului, deci ca o chestiune cu totul excepțională și văzînd o situație ce se cere cu urgență să fie rezolvată. Se referea aci direct la cazul Sfîntului Atanasie, susținut de episcopul Romei, papa Iuliu al Romei din acea vreme, a lui Marcel al Ancyrei și Asclepius de Gaza.

În partea ultimă a canonului 3 se recomandă, la propunerea episcopului Ossius de Cordova, ca un episcop condamnat, nemulțumit de judecata făcută de sinodul provinciei căreia îi aparține, să scrie papei Iuliu al Romei, căruia, sinodul de la Sardica, îi atribuie în acest caz un rol de arbitru, stabilind în mod precis și procedura pe care însuși papa este obligat să o urmeze.

Practica stabilită de can. 3, 4 și 5 a dat naștere la multe contradicții¹³.

Pentru a înțelege însă aceste dispoziții ale sinodului este necesar să cunoaștem împrejurările în care s-a ținut sinodul de la Sardica și scopul acestuia¹⁴.

7. I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica...*, p. 170—172.

8. Textul canoanelor îl vom da după Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. II, partea I, Arad, 1934. 9. *Ibidem*, I, II, p. 67—69. 10. *Ibidem*, II, I, p. 122.

11. *Ibidem*, p. 123.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*, p. 126—128.

14. Ch. J. Hefele, *Histoire des conciles*, tom. I, 2, Paris, 1907, p. 737; N. Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea I, p. 14.

Se știe că unul din obiectivele convocării sinodului de la Sardica (343) a fost reglementarea cazului Sfințului Atanasie, condamnat de către eusebieni. Tocmai pentru a frâna abuzurile eusebienilor, care condamnau prin sinoade locale pe episcopii ortodocși, «părinții de la Sardica au fost nevoiți să facă excepție de la norma canonică generală existentă în privința independenței procedurii de judecată a sinodului episcopal eparhial»¹⁵, regulă stabilită deja prin canonul 5 al Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325).

În același scop al limitării puterii sinoadelor locale și al evitării pericolului lățirii ereziei ariene și în apus, episcopul Ossius propune sinodului «să investească pe cineva cu puterea ca să poată revizui sentințele date împotriva episcopilor respectivi de sinoadele eparhiale și apoi sau să le confirme sau să dispună o nouă judecare a lor»¹⁶.

Că s-a acordat acest drept episcopului Romei, și mai ales că se spune precis să se adreseze papei Iuliu, e o dovadă în plus că sinodul a avut în atenția sa cazul concret al Sfințului Atanasie, susținut și de papa Iuliu, și de aceea cerea ca judecarea recursului să se facă, în calitate de arbitru, de către papa Iuliu al Romei, apri-gul apărător al Sfințului Atanasie.

Privită astfel hotărârea canonului 3 a sinodului de la Sardica, nu se abate nici de la prevederile canonului 6 al Sinodului I Ecumenic de la Niceea¹⁷.

Canonul 4 este «un adaus și explicare la canonul 3 în privința episcopului, care este judecat de sinodul său competent și care crede că sentința dată nu este dreaptă și se adresează lui Iuliu al Romei în scopul unei noi judecăți»¹⁸.

Canonul 5 încheie problema tratată în canoanele 3 și 4.

El este o lămurire detaliată a celor spuse în canonul 3 referitor la «innoirea judecății rinduită de episcopul Romei, când apelează la el un episcop, care a fost judecat (condamnat) de forul judecătoresc eparhial competent»¹⁹.

În acest canon se precizează că «dacă un episcop caterisit de către sinodul său apelează la Iuliu al Romei și acesta găsește de cuviință să asculte rugămintea aceluși episcop, atunci el (Iuliu al Romei) va dispune ca episcopii respectivi dintr-o provincie metropolitană, care este mai apropiată de provincia de care depinde cel condamnat, să dezbată din nou cauza și să aducă sentința convenită sau singuri sau împreună cu câțiva prezbiteri, pe care îi va trimite el din jurul său»²⁰.

«Părinții de la Sardica au conferit lui Iuliu al Romei dreptul de a supune judecății sale hotărârile sinoadelor eparhiale — numai din eparhiile supuse Romei — în cazurile când s-ar fi putut bănuși că episcopii arieni sau dintre cei ce înclinau spre arianism ar fi comis nedreptate împotriva vreunui episcop ortodox în defavorul lui Atanasie cel Mare și în general spre paguba Ortodoxiei, dar episcopii Romei voiau să-și acapareze acest drept și peste hotare — jurisdicția sa — și pentru toate cazurile, ca și cum ei ar avea dreptul de a primi apeluri de la episcopii din lumea întreagă și de a pronunța sentințe în instanța ultimă în privința tuturor»²¹.

Tendința de dominare a episcopului Romei, apare vădită nu peste mult, în cazul caterisirii prezbiterului Apiariu din Sixus (Africa) de către episcopul Urban. Apiariu, nemulțumit, apelează la episcopul Romei Zosim (417—418) pentru a fi protejat. Acest caz dă prilej episcopului Zosim al Romei să încerce a impune pretinsul său drept de

15. N. Milaș, *op. cit.*, II, I, p. 125.

16. *Ibidem*.

17. Vezi comentariile la : N. Milaș, *op. cit.*, I, II, p. 32—44.

18. N. Milaș, *op. cit.*, II, I, p. 128.

19. *Ibidem*, p. 128—129.

20. *Ibidem*, p. 129.

21. *Ibidem*.

instanță de apel, pretextând că acesta i-ar fi fost acordat de sinodul ecumenic de la Niceea, trimițând la Cartagina delegații săi care să rejudece tot ceea ce au judecat și hotărât episcopii africani în sinoadele lor.

Pretenția papei, socotită abuz de către episcopii africani, a provocat convocarea marelui sinod de la Cartagina din anul 419, recunoscut ca al VIII-lea sinod local, ca și a celui din 424, care au condamnat ca necanonică practica care se baza pe canonul 5 de la Sardica, iar nu pe baza unei hotărâri a sinodului ecumenic de la Niceea, cum susținea în mod nejustificat episcopul Romei.

Din dezbaterile sinodului VIII local, de la Cartagina (419), ca și din corespondența purtată în timpul ținerii sinodului de către sinodali cu episcopul Romei, reiese clar practica canonică stabilită la Sinodul I Ecumenic de la Niceea în cazul episcopilor și preoților, nemulțumiți de sentința pronunțată în primă instanță. Acestora Sinodul I Ecumenic de la Niceea le dă dreptul să apeleze la «sinodul eparhial» sau la «sinodul ecumenic» și nicidecum la vreun «oarecare episcop», «ori care ar fi acela», cum precizează sinodali africani în scrisoarea sinodului din Africa de la 419 către papa Celestin, episcopul cetății Roma²². De aci rezultă faptul că pretenția episcopului Romei de a se declara în instanță de apel nu se baza pe un drept sau privilegiu acordat Romei de un sinod ecumenic (de la Niceea), ci acest drept i-a fost conferit papei Iuliu de către sinodul local de la Sardica (canonul 5), ca o excepție în cadrul instituției arbitrajului juridic, având în vedere cazurile concrete ale episcopilor condamnați în mod abuziv de către eusebieni, respectiv cazul Sfântului Atanasie și al celor din vremea sa.

Acest drept i se conferea papei Iuliu al Romei ca un simplu drept de arbitru (judex arbitrii) lăsat la latitudinea celor interesați, drept ce nu poate fi însă exercitat decît după o procedură precis-stabilită de sinodul de la Sardica (343) prin canonul 5, și se acordă cu totul excepțional numai papei Iuliu, episcopul Romei de atunci.

După cum s-a văzut, la începutul secolului al V-lea, Biserica din Africa nu-i recunoaște nicidecum un caracter de privilegiu scaunului roman, cum încearcă unii episcopi ai Romei să-l prezinte ca avînd bază în canoanele sinodului de la Niceea, și-l respinge ca fiind contrar canoanelor universal-valabile, căci pe atunci canoanele sinodului de la Sardica nu fuseseră confirmate de vreun sinod ecumenic²³.

De remarcat că, canoanele 9 și 17 ale Sinodului al IV-lea Ecumenic — de data aceasta un sinod ecumenic iar nu unul local — conferă drept de arbitru episcopului din Constantinopol (— cu sinodul său —), exercitarea lui făcîndu-se dependentă, ca și în cazul lui Iuliu al Romei, de voința celor în cauză.

Canonul 6 reglementează și el trei chestiuni și anume:

Prima parte a canonului reia chestiunea soluționată de canonul 4 al Sinodului I Ecumenic, recunoscînd și întărind rînduiala după care la alegerile de episcopi lua parte activă și poporul, sau mai bine-zis «persoanele mai cu vază în calitate de reprezentanți ai poporului»²⁴, și sancționează pe episcopul care potrivit acestei alegeri nu se prezintă la sinod pentru a se face instituirea în scaun a celui ales.

În partea a doua se impune ca la sinodul de instituire a mitropolitului să fie invitați și episcopii eparhiei învecinate²⁵.

În ultima parte a canonului se găsesc dispozițiile cuprinse și în canonul 57 al Sinodului din Laodiceea potrivit căruia se interzice așezarea de episcopi în sate sau localități mici unde ar fi de ajuns un preot. Motivarea este «ca să nu se micșoreze numele și autoritatea episcopului» (canonul 6).

22. *Ibidem*, p. 289—299.

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*, p. 131.

25. *Sintagma Atenand*, III, 246.

Canioanele 7, 8 și 9 dezaprobă, în general, neincetatele călătorii și intervenții la curtea imperială pentru mijlocirea unor demnități și funcțiuni, admitând mergerea la tabără (castrul imperial) numai aceluia care erau chemați de către împărat (*canonul 7*) sau aveau de susținut «cereri drepte» (*canonul 7*). Se reia aici hotărârea canonului 11 al sinodului din Antiohia, care pedepsește cu «izgonirea și lepădarea din comuniune și din demnitate» pe toți aceia (episcop, prezbiter sau în genere oricine din canon), care nemulțumiți cu orînduirea bisericească «s-ar porni să meargă la împărat, fără știrea și scrisorile episcopilor din eparhie și mai ales ale celui din capitală (metropola).

Aplicînd întru totul această hotărîre, sinodaliile de la **Sauca** stabilesc cazurile concrete și modalitățile de a_jungere la împărat, arătînd care sînt acele «cereri drepte» pentru care ar fi îngăduît să facă intervenții la împărat (*Canonul 7*).

Referindu-se apoi la forma procedurală de intervenție la împărat, sinodul hotărăște ca astfel de cereri să se trimită împăratului (la tabără) (nu personal de către episcop, ci) prin «diaconul său» (*canonul 8*), ca un mijloc de prudență, «ca nu cumva vreunul dintre episcopi, ducîndu-se la tabără, să cadă sub osîndă», susținînd astfel de cereri (*canonul 8*).

Extînzînd această rînduială, sinodaliile stabilesc ca tot prin «diacon» să se expedieze, cu scrisori de recomandare, și cererile episcopului către mitropolit (metropole), ca și scrisorile către episcopii care locuiesc în locul de reședință al împăratului, sau către prietenii de la curtea imperială și către episcopul Romei.

Pentru cei ce se duc la Roma, canonul stabilește obligația de a da cererile pe care le au către împărat mai întîi episcopului Iuliu de atunci «ca el mai înainte să le cerceteze, ca nu cumva vreuna din ele să fie prea îndrăzneală și așa să-i trimită la tabără acordîndu-le ajutorul și îngrijirea sa» (*canonul 9*).

Scopul acestor măsuri de prevedere sînt acele «multe stăruințe și cereri nedrepte» care produc stări de neliniște în viața bisericească.

Canonul 10 impune «să se cerceteze cu toată grija și sirguința» alegerea de episcop cînd candidat este «vre-un bogat» sau «scolastic din for», și în caz că poporul l-a găsit vrednic, să i se ceară trecerea prin treptele de citeț, diacon și preot. Se cere apoi ca să stea în aceste trepte «vreme nu prea mică» sau cum spune canonul 17 al sinodului IX — local «vreme legală», pentru a se putea cunoaște «credința lui și felul onestității moravurilor și statornicia și bunacuviința lui» (*canonul 10*), căci «cercetarea (făcută) într-un timp mai îndelungat va putea arăta după cuviință viețuirea și moravurile fiecăruia» (*canonul 10*)²⁶.

În acest canon se repetă învățăturile apostolice care prescriu să nu se angajeze în serviciu bisericesc neofiii, adică cei ce abia s-au convertit de la alte religii și s-au botezat nu de mult (νεόφυτος — I Tim. III, 6) și să nu se grăbească (ταχέως).

Canonul 10 are în vedere cazul concret al celor bogați (πλούσιος) și al celor cu-noscători în științele civile (σχιολαστικός) (ex foro scholasticus), adică pe aceia care avînd indeletniciri prea lumești (laice), cu greu s-ar integra în viața bisericească.

Canioanele 11 și 12 reiau tema dezbătută în can. 1 și 2 cu arătarea de cazuri specifice.

Prin *canonul 11*, pornind de la practica condamnată a unor episcopi rîvnitori la scaunul altora, — care merg și petrec vreme îndelungată în eparhie străină cu scopul ascuns de a cîștiga de partea lor credincioșii prin predică și slujbe deosebite, ca aceștia să-i solicite pe ei în locul titularului, — sinodul vrea să curme această neorînduială.

²⁶ N. Milaș, *op. cit.*, II, I, p./36.

În acest scop arătînd hotărîrea Părinților în legătură cu mireni, cărora nu li se permite să lipsească de la Biserică mai mult de trei duminici, canonul impune și episcopilor acest lucru. «Deci dacă pentru mireni aceasta s-a legiuit — spune canonul — nu trebuie și nici nu folosește ca episcopul, ...să lipsească mai îndelungat de la biserică».

Mai tîrziu, prin canonul 16 al sinodului IX-local (Constantinopol) s-a stabilit la maximum șase luni timpul în care se putea îngădui unui episcop să lipsească de la scaunul său.

În canonul 12, sinodalii de la Sardica reglementează cazul lipsei din eparhie a unor episcopi pe motiv că se duc să-și administreze averile personale din alte locuri (eparhii), și stabilesc că și pentru acest motiv nu se permite o lipsă mai mare de trei săptămîni cu obligația de a participa la slujba din biserică din apropiere, dar fără să slujească. Tot acum i se impune ca «să nu meargă prea adeseori în celatea în care există episcop».

Canonul 14 aplică practica procedurală expusă în canoanele 3, 4 și 5 referitoare la episcopi depuși din treaptă și la treptele inferioare de preot și diacon. În canon se impune episcopului să nu osîndească cu grabă pe un subaltern ci cu multă grijă, iar celui osîndit i se dă dreptul să apeleze, în caz că se crede neîndreptătit la mitropolitul său, iar dacă acesta lipsește «la cel mai apropiat», adică la suplinitorul acestuia sau la acela care este ales ca arbitru ²⁷.

În cazul cînd cel condamnat a apelat la mitropolit, sinodul impune episcopului care l-a condamnat să aștepte cu răbdare «cercelarea pricinii», fie că se va confirma, fie că va suferi modificări, iar celui condamnat îi cere să stea în starea aceasta «pînă se va lămurii cauza».

În canonul 16 se prevede și pe seama preoților și diaconilor ceea ce prin canoanele 11 și 12 s-a prescris pe seama episcopilor care petrec timpul mai mult în afara eparhiei lor și în special în capitală. În cazul concret se menționează Tesalonicul.

Canonul 17 face excepție de la canoanele 11 și 12 ale acestui sinod după care un episcop nu poate absenta mai mult de trei săptămîni de la reședința sa eparhială ²⁸, dispunîndu-se că în cazul că un episcop a fugit sau a fost alungat prin judecată nedreaptă și s-a dus într-o altă celată, «să nu fie oprit a petrece acolo pînă s-ar înapoia sau pînă ce ar putea găsi scăpare de ocara ce i s-a făcut» (canonul 17). Din analiza textului și cunoscînd evenimentele de atunci se pare că acest canon se referă direct la situația Sfîntului Atanasie cel Mare, care condamnat de eusebieni, a fost alungat din Alexandria și era silit să stea refugiat prin cetăți străine ²⁹.

Canoanele 18 și 19 se referă la cazul concret al situației create în Tesalonic, unde doi preoți, Museu și Eutihian, ambii pretendenți la funcția de episcop, fără a fi hirotoniți episcopi au instituit preoți și diaconi.

În canonul 18 se expune părerea episcopului Gaudențiu care susține că toți cei astfel instituiți să fie primiți cu toate drepturile.

În canonul 19 se expune părerea contrară a episcopului Ossius, care susține că Museu și Eutihian, nefiînd episcopi consacrați nici cei instituiți de ei preoți și diaconi, nu pot fi recunoscuți decît în comuniunea credincioșilor. Sinodul aprobă opinia lui.

Sinodul mai ia hotărîrea ca toți clericii hirotoniți cu adevărat dar care nu au intrat în funcțiune să fie încunostiințați să se prezînte la posturile lor iar cei ce nu consimt la aceasta, de acum înainte să nu mai fie primiți (canonul 19).

27. *Sintagma Ateniană*, III, 270 ; N. Mîlaș, *op. cit.*, II, I, p. 142.

28. N. Mîlaș, *op. cit.*, II, I, p. 144.

29. *Ibidem*.

Canonul 20 continuă această idee și stabilește că toți cei ce nu se vor supune la cele hotărâte sint «vrednici de a fi ținuți la răspundere pentru învinuire» și își vor pierde «cinstea și demnitatea» (*canonul 20*).

Ultimul canon, (*Canonul 21*) continuă enumerarea sancțiunilor pe seama acelor vizati și în canoanele 7, 8 și 9 ale sinodului prezent, în care se prevăd dispoziții în legătură cu episcopii care vor merge în audiență la împărat. În acest canon se dă dreptul episcopilor «așezați pe lângă drumuri și canale» să urmărească și să întrebe pe cei întâlniți în drum spre tabără (castrul imperial) de scopul călătoriei, să cerceteze cauzele și să ia măsurile legale. În caz că cineva e chemat de împărat să nu-i facă nici o greutate. Dacă constată că merge «pentru deșărtăciuni» sau «pentru cererile unora» (pentru intervenții), «să nu iscălească nici scrisorile lui, nici să nu aibă comună cu acela» (*canonul 21*).

Comentând acest canon episcopul Milaș constată că toate aceste măsuri nu au alt scop decît «de a se păstra demnitatea și importanța episcopatului»³⁰.

Precizări. — Sinodul de la Sardica (343) este important prin faptul că aci s-a încercat aplanarea neînțelegerilor și tulburărilor provocate în întreaga Biserică de către arieni și semiarieni, mai ales după condamnarea lui Arie la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325)³¹. Scopul n-a fost însă atins. Dimpotrivă, după terminarea lucrărilor sinodului și închiderea lui, tulburarea s-a intensificat ca și confuzia în spiritele clericilor și ale credincioșilor³².

Din această cauză hotărârile sinodului de la Sardica nu și-au găsit aplicare decît în Occident. Fapt istoricește explicabil.

De la acest sinod, stările de opoziție în fapt constatate și știute, capătă de acum și o consacrare formală. Cele două ramuri ale creștinismului, creștinismul de rit oriental și creștinismul de rit occidental, apar din ce în ce mai evidente.

Vechea rivalitate dintre Occident și Orient apare de acum și pe plan religios între cele două ramuri ale creștinismului. La fel intenția sinodalilor de la Sardica de a reabilita pe Sfîntul Atanasie și a-l repune în scaunul Alexandriei n-a putut fi împlinită.

Urmașii și admiratorii lui Arie — arienii și semiarieni — au continuat și după acest sinod să agite spiritele credincioșilor.

Problemele puse în aceste lupte și frămîntări au fost dezbătute la sinoadele din a doua jumătate a secolului al IV-lea, atrăgînd în luptă pe cei mai de seamă reprezentanți ai culturii creștine din secolul de aur al creștinismului: Sfîntul Atanasie (+ 373), Sfînții capadocieni: Vasile cel Mare (+ 379) Grigorie de Nazianz (+ 389 sau 390), Grigorie de Nissa (+ 395) și alții³³.

Importanță deosebită prezintă Sinodul de la Sardica (343) pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-dacii și daco-romanii din sudul și din nordul Dunării³⁴, prin faptul că la acest sinod au participat mulți episcopi de pe malul Dunării, care păstoreau pe strămoșii noștri.

Sinodul de la Sardica a fost recunoscut prin consens unanim ca un sinod local, hotărârile lui canonice intrînd astfel cu autoritatea cuvenită în codul canonic al Bisericii ecumenice.

30. *Ibidem*, p. 146.31. I. Rămureanu, *Sinodul de la Sardica...*, p. 175.32. *Ibidem*. 33. *Ibidem*.34. *Ibidem*, p. 176—182.

PROFESORUL ION POPESCU - PASĂREA ȘI UNIFORMIZAREA CÎNTĂRII PSALTICE

LA 100 DE ANI DE LA NAȘTEREA SA

Secolul al XIX-lea constituie, pentru poporul român, era prefacerilor moderne în domeniile social și cultural, este epoca renașterii naționale și spirituale.

În domeniul artelor religioase, muzica bisericească capătă un prestigiu din ce în ce mai mare datorită citorva specialiști de mare cultură muzicală. Datorită lor, cîntarea bisericească — psaltichia — capătă o însemnătate de prim ordin pentru Biserica din acea vreme.

De altfel, ceea ce în această vreme era cunoscut sub numele de «muzichie», nu era altceva decît cîntarea bisericească existentă în Biserica românească din cele două Principate.

Străduințele de unire a celor două Principate românești, deși s-au desfășurat pe teren politic, au găsit și în unitatea cîntării bisericești din Muntenia și Moldova un exemplu și un ajutor elocvent.

Avîntul pe care l-a luat cultivarea psaltichiei se poate explica numai prin interesul general ce s-a arătat atunci față de cîntarea bisericească și rolul cultural pe care-l capătă reprezentanții ei.

În secolele XVIII și XIX, în Biserica bizantină, apar cîțiva muzicieni, care luînd ca bază sistemul muzical — început de Sfîntul Ioan Damaschin și continuat de Ioan Cucuzel —, îl adaptează și înlătură din muzica bisericească melodiile turcești, a căror influență se făcea tot mai simțită.

Noul sistem muzical înfăptuit — după cum se știe — în anul 1814 la Constantinopol de către renumiții muzicieni Grigorie Levitul, Hurmuziu Hartofilax și Hrisant mitropolitul, a fost adus la noi în anul 1816, de către Petre Efesiul, bun cunoscător al celor două sisteme muzicale — vechi și nou. Cu ajutorul mitropolitului Țării Românești, Dionisie Lupu, acesta înființează la 16 iunie 1817 Școala de muzică bisericească de la Biserica Sfîntul Nicolae-Șelari din București.

Tot acum, el alcătuiește două cărți de muzică bisericească, *Anastasimatarul* și *Doxastarul*, tipărite în tipografia de curînd înființată tot prin grija lui, pe care avea s-o cumpere mai tîrziu Mitropolia din București și pe care o vor folosi după aceea elevii lui Efesiul, ieromonahul Macarie și Anton Pann.

Limba română, devenînd limbă liturgică — cum e și firesc — a atras după sine apariția unor tipărituri dogmatice, liturgice și desigur și muzicale, înlesnind astfel înființarea de școli teologice, în special seminarii și școli de cîntăreți bisericești în care s-au format nenumărați psalți, protopsalți, compozitori și profesori de muzică bisericească, unii dintre ei devenind vestiți prin operele lor.

* Lucrare de seminar susținută în cadrul pregătirii doctoratului în teologie și alcătuită sub îndrumarea D-lui Prof. Nicolae Lungu, care a și dat avizul pentru publicare.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, cîntarea psaltică face un salt considerabil, datorită celor două mari talente: Macarie Ieromonahul și Anton Pann, care pun bazele adevăratei cîntări psaltice tradiționale românești.

Opera lui Macarie Ieromonahul și Anton Pann va fi continuată mai tîrziu de alți protopsalți ca, Dimițrie Suceveanu, Ștefanache Popescu și în cele din urmă de *Ion Popescu-Pasărea*, fiecare aducînd contribuția sa, mai mare sau mai mică, la consolidarea, cizelarea, unificarea și uniformizarea cîntării noastre psaltice.

Școlile speciale de muzică psaltică au constituit adevărate focare de cultură muzicală și, în ele s-a plămădit cîntarea bisericească.

La început, aceste școli erau întreținute de persoane particulare, așa cum era cea înființată de Petre Efesiul. Tot de persoane particulare erau întreținute și școlile minăstirești, cum era cea de la Piatra Neamț, precum și școlile care funcționau pe lîngă centrele mitropolitane atît în Muntenia cît și în Moldova, devenite mai tîrziu școli speciale de cîntăreți bisericești. Acestea din urmă au fost sprijinite foarte mult de unii ierarhi de frunte, așa cum a fost mitropolitul Veniamin Costache în Moldova și Dionisie Lupu în Muntenia.

Așa s-a plămădit la noi cîntarea psaltică românească cu *linia* melodică tradițional-bisericească — despre care profesorul G. Călinescu de la Iași spunea în anul 1931: «Ortodocșii, între care ne numărăm și noi românii, au o muzică a lor proprie, caracteristică, foarte bogată în combinații ritmice și melodice, mai bogată decît muzica gregoriană — baza întregii Biserici apusene — și foarte bogată față de muzica occidentală în genere... Splendoarea muzicii Bisericii Orientale a fost cunoscută de cei mai iluștri muzicologi ai lumii, care au adunat-o, au cercetat-o și au studiat-o în mii de volume, iar compozitorii apuseni adesea au folosit-o în operele lor. În Biserica Ortodoxă Română, s-a petrecut cu această muzică străbună un fenomen foarte ciudat, toamă în momentul cînd trebuia să i se dea o dezvoltare paralelă cu dezvoltarea noastră pe alte țărîmuri, să fie cultivată, șlefuită și îmbogățită ca astfel să poată servi ca bază pentru alcătuirea marilor compoziții armonice de mai tîrziu»¹.

Această muzică pentru cor, care mergea paralel cu drumul larg deschis și bătătorit al muzicii psaltice, începe să se dezvolte tot mai mult, luînd proporții și «acoperînd din drumul muzicii psaltice care avea să se îngusteze treptat, treptat, spre triumful muzicii corale»².

Cîntarea corală pătrunsă și în biserică, avea un caracter laic, de împrumut, cu totul străin și nepotrivit cu spiritul și cu firea poporului român și nici cu muzica transmisă de Macarie Ieromonahul și Anton Pann.

Moartea timpurie a lui Macarie și apoi a lui Anton Pann, cum și *Decretul* (nr 101) dat la 18 ianuarie 1864³ de domnitorul Alexandru Ioan Cuza, privind înlocuirea psalticiei prea orientale cu muzica europeană, «cu o muzică vocală sistematică», cum spune Ion Cartu, cel care primește sarcina acestei înlocuiri — mărește interesul pentru muzica autohtonă.

Odată cu decretul domnitorului Alexandru Ioan Cuza, se desființează cele patru Școli de cîntăreți din București și se organizează Conservatorul de muzică, în care Ion Cartu «începe a preda cunoștința principiilor muzicii sistematice».

1. Prof. G. Călinescu, *Considerațiuni generale asupra muzicii bisericești orientale și muzicii corale*, în «Cultura», 1931, nr. 1—2, p. 10.

2. *Ibidem*, p. 12.

3. Nifon Ploșteanul, *Carte de muzică*, București, 1902, p. 330.

Cintarea psaltică are astfel de suferit, căci i se desființează școlile speciale de cultivare a ei, rămânând ca numai tradiția păstrată între zidurile Bisericii, să conserve patrimoniul de artă creștină al cîntărilor ei.

Din lipsă de cunoștințe teoretice de muzică psaltică, preoții, și cîntăreții nu mai pot descifra cu ușurință vechile scrieri și sînt nevoiți să folosească numeroase improvizafii, care primejduiesc autenticitatea cîntărilor bisericești, transcrise de cei trei dascăli muzicieni ai veacului trecut.

La rîndul său, episcopul Melchisedec al Romanului, constata, în anul 1881 că «prin școale este pusă muzica și se predă pe la multe din ele, însă de cîntarea bisericească nu se aude nimic nicăiera, pentru că nimeni dintre profesori nu cunoaște semnele psaltichiei»⁴.

Cel care-și dă seama de starea de decadentă în care nu peste mult timp avea să alunece muzica bisericească, este Ștefanache Popescu⁵. El reușește să introducă din nou în învățămîntul seminarial cărțile lui Macarie, începe opera de simplificare și revizuire a cîntărilor tradiționale ale lui Macarie și Anton Pann și face, printre primii, încercări de transpunere a melodiilor psaltice pe notație liniară.

Tot lui i se atribuie și înfăptuirea unei însemnate reforme în notația teoretică a muzicii psaltice, prin crearea «buctului indoit», care face ca bucățile muzicale să se cînte mai repezior⁶, ca un fel de *alla breve*, din muzica liniară.

Astfel, Ștefanache Popescu se încadrează printre reformatorii cîntării psaltice din Biserica Ortodoxă Română, fiind unul dintre succesorii clasicismului tradiționalist, care, alături de înaintașii săi, păstrează nealterată tradiția ortografică a muzicii psaltice, propagată de școala lui Macarie și a lui Anton Pann.

ION POPESCU-PASĂREA : VIAȚA ȘI OPERA

După Ștefanache Popescu, acel căruia îi revine greaua moștenire — «arta ilustrațiilor săi înaintași amenințată de uitare și degenerare» —, este Ion Popescu-Pasărea elevul și urmașul lui.

Viziunea lui I. Popescu-Pasărea cu privire la muzica psaltică este cu totul aparte. În conștiința sa se clarifică și se impune răspunderea pentru viitorul psaltichiei și se formulează dramatica poruncă a ridicării ei și a slujitorilor ei din starea de decadentă spre care se îndrepta.

Cu mintea și cu inima, punînd la contribuție strălucitele însușiri ale personalității sale, el a îmbrățișat cauza psaltichiei, «și s-a consacrat definitiv misiunii istorice a restatornicirii și revalorificării ei ca element esențial de cult»⁷.

Înainte de a arăta însemnătatea artistică a valorosului profesor și compozitor Ion Popescu-Pasărea în ceea ce privește contribuția sa la unificarea și uniformizarea cîntării psaltice tradiționale, se cuvine să facem o sumară prezentare a vieții și acti-

4. Episcopul Melchisedec al Romanului, *Memoriu pentru cîntările bisericești în România*, București, 1881, p. 3.

5. Născut în anul 1824, fost elev al lui Anton Pann, cîntăreț la mai multe biserici din București. Fiind apreciat pentru meritele sale este chemat să îndeplinească rolul pe care l-a avut Macarie și Anton Pann în muzica psaltică. În 1864 ocupă catedra de muzică de la *Seminarul Central*, iar în 1866, ocupă catedra de muzică de la *Seminarul Nișon* de unde iese la pensie (vezi M. Gr. Poslușnicu, *Istoria muzicii la români*, București, 1928, p. 49).

6. Luca Alexandru, *Priviri generale asupra muzicii din Biserica Ortodoxă de Răsărit*, București, 1898, p. 93.

7. G. Breazu, *op. cit.*, p. 283.

vității sale, la cele două foste seminarii teologice «Nifon Mitropolitul» și «Central» precum și la fosta Academie de muzică psaltică din București.

Spre sfârșitul carierei sale didactice, Anton Pann a avut între elevii săi și pe Zaharia Popescu, fiul preotului Neagu Popescu — apărător al revendicărilor țărănimii în 1844 — care se distingea printr-o voce curată de tenor. Deși Zaharia ajunsese un distins cântăreț, starea nu tocmai bună a cântăreților de atunci și dorința de a deveni preot ca și tatăl său l-au determinat să-și completeze studiile teologice și să intre în cler.

Calitățile muzicale ale preotului Zaharia Popescu, împletite cu cele ale tovarășei sale de viață, preoteasa Maria, au fost transmise într-o măsură foarte mare, fiului lor Ion, născut la 6 august 1871, în comuna Pasărea-Ilfov, la câteva luni după moartea preotului Zaharia (13 martie 1871).

Iancu, cum îi plăcea mamei lui să-i spună, era timid, fricos, tăcut, liniștit și foarte cumințe. Iubea câmpiile și pădurile înverzite și de mic copil îi plăcea să cînte.

A început cursurile școlii primare în anul 1878, în comuna Brănești, avînd ca învățător pe Petcu Banu. După terminarea cursurilor primare, în 1883, s-a înscris la liceul «Matei Basarab» din București. A urmat însă numai cursurile clasei I-a, căci dorința de a învăța muzica l-a determinat să se înscrie la Seminarul «Nifon Mitropolitul», unde a urmat, ca bursier, ciclul complet de șapte clase.

Pe lângă cultura teologică pe care o dobîndește aici, fiind un elev eminent, muzica l-a predominat, determinîndu-l spre o deosebită preocupare în domeniul acestei discipline. A învățat sub îndrumarea veneratului său profesor, vestitul protopsalt Ștefanache Popescu și s-a distins în același timp și la celelalte studii și în special în domeniul filologiei⁸.

Cît timp a fost elev la seminar, a fost iubit și apreciat atît de profesori cît și de colegii săi.

Între anii 1890—1893, a urmat conservatorul din București avînd profesor de teorie și solfegiu pe Gheorghe Brătianu, iar de armonie și contrapunct pe Eduard Wachmann.

Însetat de știință, nu s-a mulțumit numai cu aceasta și s-a înscris la Universitatea din București, unde în urma unei munci asidue obține titlul de licențiat în drept și litere.

N-a ținut seama de faptul că ar fi putut să-și creeze o stare materială deosebit de bună, datorită posibilităților create de titlurile de studii universitare obținute și de talentul oratoric cu care era inzestrat. Renunțînd aproape la toate indeletnicirile pentru care era deplin format, dar care nu aveau nimic comun cu cîntarea bisericească, Ion Popescu-Pasărea s-a dedicat cu neștrămutate convingeri și voință fermă, muzicii bisericești.

Preocuparea sa principală a rămas însă muzica psaltică, pentru care a manifestat un deosebit interes și o nestăvînită dragoste. Acest interes și această dragoste l-au caracterizat dină în ultimele clipe ale vieții sale.

În anul 1893 și-a început activitatea de profesor la Seminarul «Nifon Mitropolitul» din București, unde-l găsim ca suplinitor al catedrei de psaltichie, încredințată lui ca o deosebită prețuire și apreciere de către profesorul Ștefanache Popescu, care se afla în aceasă vreme grav bolnav.

8. Acestea se pot constata din certificatele din clasele I-a și a II-a, *testimonium* de absolvire a cursului inferior și *testimonium* de absolvire a cursului superior, precum și un bilet de plecare în vacanța de Crăciun, toate semnate de N. Șt. Nicoreanu directorul Seminarului Nifon.

După moartea profesorului Ștefanache Popescu, a devenit profesor titular atât al catedrei de muzică de la Seminarul «Nifon Mitropolitul» cât și al celei de la Seminarul «Central» din București.

Concomitent a funcționat ca profesor de muzică vocală și la alte școli din București.

De asemenea, a funcționat ca profesor de muzică bisericească la Conservatorul din București (1905—1912), ca profesor de psaltichie la Academia de muzică religioasă din București (1928—1930, 1932—1941) și a organizat cursuri și în alte instituții⁹. A ocupat apoi, pe rînd, funcția de cîntăreț de strană la bisericile Sfîntul Dimitrie, Sfîntul Spiridon, Sfîntul Gheorghe-vechi și Kalinderu din București, unde, cu lirismul său tenoral, a împodobit serviciul divin¹⁰.

Vocea sa fermecătoare, făcea dovada unui desăvîrșit conservatorist, care știa să despartă ceea ce este rugină de ceea ce este firul vechi bizantin. Nu iubea cîntarea încărcată cu multe gorgoane¹¹.

În activitatea sa extrașcolară, nu pierde din vedere acțiunea de rededeșteptare a interesului general pentru cîntarea bisericească și mai cu seamă acțiunea de reeducare artistică a factorilor mențiți a reprezenta psaltichia, aceștia fiind preotul și cîntărețul de strană, pe care își propune a-i face obiectul neobositei sale munci de organizare, unificare, sistematizare, uniformizare și propășire a culturii muzicale.

A reformat învățămîntul cîntărilor bisericești în seminarii, a întocmit o programă analitică proprie, a înființat societatea «Macarie» apoi «Asociația generală a cîntăreților bisericești», a organizat cursuri speciale pentru instruirea acestor slujitori ai Bisericii, a organizat numeroase congrese pentru afinmarea cîntăreților bisericești, a dat cu ei concerte publice, a redactat încă din anul 1911 «Cultura», revistă a cîntăreților bisericești din România, în care au fost dezbătute numeroase probleme ale cîntării bisericești și ale slujitorilor ei¹².

După primul război mondial, militează pentru drepturile cîntăreților de strană. Pentru activitatea și meritele sale deosebite pe tărîm cultural, a fost cinstit de autorități cu mai multe decorații¹³.

A murit în ziua de 10 aprilie 1943 și a fost înmormîntat în cimitirul Mănăstirii Pasărea. Moartea sa a constituit pentru cîntarea bisericească pierderea unuia din cei mai buni apostoli slujitori și interpreți ai ei, el fiind cel mai bun executant și cel mai talentat compozitor de muzică psaltică, după Macarie, Anton Pann, Dimitrie Suceveanu și veneratul său dascăl, Ștefanache Popescu.

Pentru a pune în practica stranei vechile cîntări bisericești, a fost nevoie de o vie activitate de selectare și retipărire a operelor măștrilor veacului trecut¹⁴, deoarece minunatele lucrări ale clasicilor muzicii psaltice mai supraviețuiau ici, colo, prin podurile bisericilor sau în rafturile anticariatelor. Popescu-Pasărea este cel care trebuia să creeze ceva nou din ceva vechi, strîngînd aceste prețioase comori, studiindu-le cu profunzime, analizîndu-le și sistematizîndu-le cuprinsul, alegînd și ierarhizînd după trebuință pe cele mai de seamă¹⁵, înlocuind cu creații proprii acolo unde lipsea originalul.

9. La modă în acel timp.

10. Viorel Cosma, *Muzicieni români, Lexicon, București*, 1970, p. 363—365.

11. Ștefan Berechet, *Un profesor model*, în «Cultura», XXIX (1941), nr. 1—2, p. 14.

12. Vezi «Cultura», revista literar-muzicală, organ de publicitate a Asociației generale a cîntăreților bisericești din România.

13. M. Poslușnicul, *op. cit.*, p. 56.

14. Gh. Breazul, *op. cit.*, p. 284.

15. *Ibidem*.

Opera muzicală a profesorului Ion Popescu-Pasărea este asemeni unui mozaic, ea cuprinzând toate cîntările psaltice necesare atît cîntărețului bisericesc la strănă, cît și preotului la diferite ocazii pastorale, la care se adaugă și creațiile de muzică corală și religioasă.

Această operă muzicală este alcătuită din tipărituri, retipărituri și colecții. În toată această — «mică enciclopedie muzicală» — dacă i-am putea spune astfel, el își pune amprenta fie prin compoziții proprii, fie prin revizuirea și simplificarea cîntărilor psaltice tradiționale, fie prin colecționarea sau codificarea acestor cîntări.

Preocupări muzicale: — *Opera muzicală* a profesorului I. Popescu-Pasărea, o putem împărți în trei mari părți și anume: 1) «Colecții și culegeri de cîntece», 2) «Muzică corală» și 3) «Muzică psaltică». La acestea se adaugă lucrări didactice și studii de muzicologie.

În aceste trei părți intră:

1. *Colecții și culegeri de cîntece*: a) *Colecțiune de imne școlare compuse și scrise pe notația muzicii orientale... și cu un adaus după diferiți autori*, București, 1900 (în colaborare cu profesorul Ștefan Popescu); b) *Colecțiune de cîntările Sfintei Liturghii scrise pe muzica bisericească*, București, 1919; c) *Colecțiune de cîntări bisericești alese, imne școlare și cîntece populare*, București, 1921; d) *Repertor coral al Societății învățătorilor illoveni*, București, 1910, 1911, 1923 și 1924; e) *Colecțiunea de cîntări bisericești alese*, București, 1921 și 1925; f) *Repertoriul cursurilor de vară ținute cu cîntăreții bisericești la Cîmpulung-Muscel, 18—28 august 1932*, București, 1932; g) *Cîntările Sfintei Liturghii...*, Craiova, 1937, Ediția «Scrisul românesc» (în colaborare cu G. Comana și G. Brăzuleț); h) *Culegere de cîntări bisericești ce se cîntă de către preoții...*, București, 1940¹⁶.

2. *Muzică pentru cor*: a) *Imnul cîntăreților bisericești*, apărut în «Cultura» nr. 9, București, 1911; b) *Cinci coruri de primăvară*, București, 1912; c) *Grîu mărunt*, prelucrare pentru cor mixt, versuri populare, apărut în «Isvorașul», Bistrița-Mehedinți, nr. 2, iulie 1919; d) *Unde-aud cucul...*, cor mixt, versuri populare în «Isvorașul», Bistrița-Mehedinți, nr. 2, iulie 1919; e) *Rodica*, cor pentru trei voci egale, pe versuri de Vasile Alecsandri, apărut în aceeași revistă, nr. 3, august 1919; f) *Acum slobozești...*, imne pentru două voci egale, în «Cultura», nr. 3, București, 1928.

3. *Muzică psaltică*: a) *Slujba Sfîntului Spiridon* (Vecernia și Utrenia), București, 1895; b) *Cîntările Sfintei Liturghii...*, după melodiile bisericești tradiționale, București, 1908; c) *Prohodul Domnului nostru Iisus Hristos*, în «Cultura», nr. 1, București, 1913; d) *Cîntări bisericești patriotice și populare*, București, 1915; e) *Prohodul Domnului nostru Iisus Hristos*, scris și armonizat după melodiile bisericești tradiționale, București, 1920; f) *Cîntările utreniilor de Duminică pe cele opt glasuri*, București, 1922; g) *Cîntările Sfintei Liturghii* scrise pe muzică bisericească și armonizate pe două voci, București, 1923; h) *Cîntările Nașterii Domnului* (Crăciunului) și *Cîntările Sfîntilor Trei Ierarhi* (30 ianuarie), București, 1924; i) *Penticostarul* cuprinzînd Sfintele Paști, precum și slavele principale ale duminicilor din Penticostar, București, 1924; j) *Podobiile celor opt glasuri* scrise după Anton Pann; k) *Troparele învierii, troparele și condacele sfinților și praznicelor*, București, 1925; l) *Liturghicrul de strănă*, București, 1911 și 1925; m) *Cîntările Triodului* după muzica bisericească orientală «precum se cîntă în Biserica română — ortodoxă», după Macarie, Anton Pann, Dimitrie Suceveanu și Ștefanache Popescu, București, 1903, 1913, 1925; n) *Catavasierul*, ce cuprinde catarsiile de peste tot anul, svetilnele și voscresnele învierii, doxologiile mari și mici pe cele opt glasuri tipărite pe muzică bisericească după diferiți autori, București, 1908 și 1927; o) *Cîntările Sfintei Liturghii* după melodiile tradiționale scrise pe notațiunea psaltică și armonizate pe două voci, București, 1928; p) *Cîntările utreniilor de Duminică pe cele opt glasuri*, scrise după Macarie ieromonahul și Ștefanache Popescu, București, 1928; r) *Cîntările vecerniilor de sîmbătă seara*, scrise pe cele opt glasuri pe muzică bisericească orientală de Ștefanache Popescu și completate de Ieromonahul Macarie, București, 1931; s) *Noul idiomelar*, București, 1932; ș) *Cîntările Sfintei Li-*

16. Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 364—365.

turghii, scrise pe muzica vocală și armonizate la trei voci, București, 1934, ediția a III-a; t) *Cîntările Sîntelor Paști...*, scrise pe muzică psaltică, București, 1936; ț) *Pentlicostarul*, ce cuprinde cîntările Sîntelor Paști, București, 1941.

4. *Lucrări didactice și studii de muzicologie*: a) *Principii de muzică bisericească orientală*, București 1897 (60 p.); Idem, 1923; Idem, 1939; Idem 1942; b) *Istoria muzicii*, originea, primele începuturi, muzica la popoarele antice; indieni, egipteni, evrei, greci; c) *Muzica Bisericii occidentale*, în «Cultura», nr. 2, București, 1911; d) *Model de felurile cum se cîntă mărimumile*, în «Cultura», nr. 5, București, 1911¹⁷.

Chiar numai din titlurile lucrărilor amintite mai sus și luînd în considerație numărul lor ne putem da seama de intensa activitate depusă în domeniul muzicii bisericești de profesorul Ion Popescu-Pasărea. Fiecare an scurs din viața sa era însoțit de apariția unei noi cărți de muzică psaltică, care vedea lumina tiparului fie în primă ediție, fie reeditată după cum nevoile stranei o cereau, toate acestea numai din motivul de a nu se face cumva simțită lipsa vreunei cărți trebuitoare la oficierea cultului divin. De altfel, această lipsă el o observase mai de mult și a fost semnalată prin cuvintele: «*Rar, foarte rar se mai întîlnește în Biserica noastră o carte de muzică bisericească veche. Vechea cîntare trece astfel printr-o criză acută. O parte din marelui public o desconsideră, unii o atacă, alții tind chiar la desființarea ei*»¹⁸.

Pentru remedierea acestor situații, profesorul Ion Popescu-Pasărea a tipărit o operă psaltică atât de mare și variată. Numărul lucrărilor sale este impresionant de mare. Toate ogîndesc efortul său de unificare și uniformizare a tuturor cîntărilor psaltice folosite în cultul Bisericii Ortodoxe Române.

CONTRIBUȚIA PROFESORULUI ION POPESCU-PASĂREA LA UNIFICAREA ȘI UNIFORMIZAREA MUZICII BISERICEȘTI

Profesorul Ion Popescu-Pasărea a înțeles că unificarea și uniformizarea cîntărilor bisericești nu se putea face decît pe baza muzicii noastre psaltice, venită la noi prin mijlocirea influențelor bizantine, cam în același timp cu organizarea Bisericii Ortodoxe Române. Dar această cîntare trebuia stilizată conform gustului și talentului credincioșilor noștri.

În consecință, cîntarea trebuia curățită de reminiscențele acelor «*térérém-uri*» de proveniență orientală, care o făceau greoaie și complicată; trebuia înlăturate diferențele de execuție a melodiei tradiționale, diferențe cauzate de interpretările personale ale unor slujitori bisericești, care, voit sau nevoit, strecurau uneori forme melodice cu totul și cu totul străine de spiritul religios-ortodox.

La aceasta se mai adaugă și lipsa mare a cărților de cîntări psaltice, lipsă care se făcuse tot mai mult simțită. Aceasta explică existența unui număr atât de mare al tipăriturilor de muzică psaltică și conținutul lor atât de cuprinzător, toate avînd rolul de unificare și uniformizare a tuturor cîntărilor psaltice din Biserica Ortodoxă Română.

Contribuția originală a lui I. Popescu-Pasărea la studiul structurii psalticiei secolului al XIX-lea, o constituie, printre altele, și problema cadențelor care condiționează hotărîtor, alături de scara glasului și de tact — papadic, stihiraric și irmologic — stilul cîntărilor, lărgind accepțiunea ideii de «*mod*».

El nu se oprește la examinarea provenienței etnice și istorice a melodiilor bisericești încorporate cultului nostru prin lucrările lui Macarie, Anton Pann și Dimitrie Suceveanu. Ceea ce i se pare nepotrivit în ele, fără conformitate cu firea muzicală a românilor, este acel «*stil gorgonat*», adică excesivele încărcături ornamentale de care literatura muzicii bisericești se cuvenea a fi curățată. Această lucrare carac-

17. *Ibidem*.

18. I. Popescu-Pasărea, articol în «Cultura» (aprilie—mai) 1926, p. 12.

terizează prima fază a operei de creație a lui I. Popescu-Pasărea în care el ne apare ca urmașul și continuatorul direct al lui Ștefanache Popescu¹⁹.

La apariția în Banat a celor trei volume de cîntări bisericești ale lui Trifan Lu-gojan, Ion Popescu-Pasărea constată că muzica bisericească de aici este influențată foarte mult de curentul muzicii psaltice sîrbești²⁰.

Astfel, răspunzînd acestor cerințe cu multă competență, imperative pe care le-a slujit pînă la sfîrșitul vieții, el și-a dat seama că unificarea și uniformizarea cîntării psaltice se poate face procedînd la simplificarea cîntării, redînd-o în linia melodică tradițională cea mai firească, simplă, ușor de intonat, care să răsunе într-un singur gen pe tot cuprinsul Bisericii Ortodoxe Române.

În aceasta constă contribuția profesorului Ion Popescu-Pasărea în unificarea și uniformizarea cîntării psaltice tradiționale în Biserica Ortodoxă Română. El a simplificat cîntările readucîndu-le la forma lor cea mai firească moștenită prin practică, retușîndu-le numai acolo unde era nevoie, dar urmărind ca ele să fie și ușor de întonat, spre a fi accesibile tuturor credincioșilor de la mic la mare, acesta fiind chiar scopul principal pentru care a unificat și uniformizat cîntările bisericești.

În *Prefața* «Cîntărilor Sfintei Liturghii», din anul 1938, alcătuite după melodiile tradiționale, expune cele două motive care l-au determinat să treacă la elaborarea unei asemenea opere de uniformizare a muzicii în Biserică. Primul motiv care l-a determinat a fost acela că toate melodiile tradiționale cu trecerea timpului și prin întrebuințarea lor în cult, au devenit cîntările proprii ale Bisericii noastre și astfel s-au identificat cu muzica psaltică tradițională. El a socotit că muzica bisericească trebuie să fie una și aceeași în toate parohiile noastre ortodoxe, pe cînd celelalte cîntări religioase variază și pot varia la infinit după genul muzical propriu fiecărui compozitor.

Într-adevăr, aceste cîntări fiind melodice, se pot cînta numai pe o voce — fie chiar singură — așa încît se va ajunge la uniformizarea cîntării bisericești și toți credincioșii ortodocși vor avea un limbaj bisericesc comun, precum le este și graiul zilnic²¹.

Metodele întrebuițate de el pentru a ajunge la unificarea și uniformizarea cîntării psaltice în Biserica Ortodoxă Română sînt multiple și variate, așa încît opera întreprinsă de el cuprinde mai multe aspecte.

Una din metodele cele mai bune, pentru propagarea și restabilirea unei cîntări uniforme în Biserică a constituit-o învățarea cîntărilor de către credincioșii care frecvențează cu regularitate sfintele slujbe.

În al doilea rînd, tipărirea numeroaselor cărți arată intenția de uniformizare pe care și-o propusese de la început.

Despre aceste cîntări, I. Popescu-Pasărea afirmă în *Prefața* «Liturghierului», din anul 1930 că: «...prin simplitatea și vrednicia lor, aceste cîntări vor rămîne în Biserica noastră ca un monument nepieritor al evlaviei străbune și chiar vor putea servi ca punct de orientare pentru compozitorii muzicali de mai târziu»²².

19. Gh. Breazul, *op. cit.*, p. 284.

20. I. Popescu-Pasărea, articol în «Cultura», nr. 1—2/1928, p. 21.

21. I. Popescu-Pasărea, *Cîntările Sfintei Liturghii...* București, 1908, (*Prefața*).

22. I. Popescu-Pasărea, *Cîntările Sfintei Liturghii pe două voci*, București, 1930, (*Prefața*).

De altfel, toate cîntările prelucrate, stilizate, unificate și uniformizate de profesorul Ion Popescu-Pasărea, se caracterizează prin cursivitate melodică, simplitate, accentul fiind pus la locul lui, și o strînsă legătură între text și melodie în care prozodia este rezolvată într-un chip foarte plăcut.

ACTUALITATEA PROBLEMEI UNIFORMIZĂRII

Importanța activității și operei muzicale a profesorului Ion Popescu-Pasărea, pentru Biserica Ortodoxă Română, constă în primul rînd în acțiunea de unificare și uniformizare a întregii cîntări psaltice, pe care el a căutat s-o înfăptuiască, scop care în sine corespundea cu acela al Bisericii, care dorea să aibă o cîntare uniformă care să fie cîntată de toți credincioșii laolaltă, așa cum cîntau primii creștini.

Pentru atingerea acestui scop, Ion Popescu-Pasărea a folosit două căi principale și anume: a) Mai întîi, a cercetat și a valorificat tezaurul psaltic aflat în opera mai multor protopsalți, potrivit talentului și gustului lor; În al doilea rînd, a revizuit acest tezaur și a trecut la alcătuirea unui singur stil de cîntare psaltică, tradițională și curată, în așa fel ca să fie o cîntare unică și uniformă în Biserica Ortodoxă Română. La aceasta se adaugă, în al treilea rînd, și opera de alcătuire, tipărire și retipărire de cărți psaltice, după aceste criterii, operă pe care Ion Popescu-Pasărea a reușit s-o înfăptuiască tot în vederea unificării cîntării psaltice.

b) O altă cale de înfăptuire a uniformizării cîntării psaltice a fost acțiunea sa de ridicare a nivelului artistic al cîntăreșilor bisericești, prin trezirea interesului și dragostei lor față de muzica bisericească moștenită de la înaintași.

Opera minunată de uniformizare a cîntării psaltice, făcută de profesorul Ion Popescu-Pasărea, a fost continuată în vremea noastră din încredințarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian, de o comisie de muzicieni, condusă de domnul profesor Nicolae Lungu.

Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, livre III, trad. de C. Mondésert et C. Martray, notes de H. I. Marrou («Sources Chrétiennes», 158), Paris, Cerf, 1970, 242 p.

Cu zece ani în urmă, «Sources Chrétiennes» a început editarea *Pedagogului*, lucrarea fiind realizată cu colaborarea unui grup de studenți de la Sorbona, sub îndrumare atentă. Volumul al doilea a apărut în anul 1965.

În cel de-al treilea volum se poate semna, în afara textului grec, a traducerii franceze și a unor note explicative, o valoroasă notă adițională referitoare la metrica privind «Imnul lui Hristos Mântuitorul», precum și unele indice ce s-au dovedit necesare pentru ansamblul operei: indice scripturistic, indice al autorilor străini, indice al numelor proprii (nominal și geografic), limitat însă la vechi personaje. Volumul cuprinde o serie de capitole cu privire la sobrietatea necesară îmbrăcăminții, luxul băilor, îmbuibarea meselor, gătelile femeilor etc., care dezvăluie moravurile societății greco-romane în cadrul cărora trebuia să-și ducă viața creștinii din secolul al III-lea.

Se fac dese referiri la aforismele moralistilor greci, care s-au răsfrânt în literatura latină. — (Pr. D. Soare).

Giovanni Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso intorno alla Chiesa*. Traduzione: Archimandrita Timotheos Moschopoulos, Prof. Piero Scazzoso. Milano, Edizione Istituto di studi teologici ortodossi S. Gregorio Palamas, 1970, 93 [— 103] p.

Cel dintii element îmbucurător pe care-l comunică lucrarea fostului titular al catedrei de dogmatică de la Facultatea de teologie din Atena este înființarea Institutului de studii teologice ortodoxe la Milano. Îmbucurător este de asemenea și faptul că patronul acestui așezământ a fost ales Sfântul Grigorie Palama, nume contestat de veacuri în rîndul unor teologi catolici. După cum citim în prefata cărții, menirea noii inițiative este cunoașterea tradiției patristice orientale ca «bază a dialogului teologic iminent între Biserica catolică, ortodoxă și celelalte Biserici și confesiuni».

Conceptul ca automatizare bisericească prin intermediul unei conferințe, studii lui I. Karmiris este foarte sistematic și redă învățămîntul tradițional în materie.

Astfel, în cele citeva considerații generale, se subliniază ideea că învățătura despre Biserica întrevăzută ca taină nu trebuie despărțită de teologia Întrupării. Sfinții Părinți uneau în expunerile lor eclesiologia cu hristologia și cu soteriologia. Urmează apoi o expunere despre începutul și natura așezămîntului mîntuirii. În privința caracteristicilor Bisericii se precizează că aceasta este infailibilă numai ca pliromă, exprimată adică de către toți credincioșii dreptmăritori, cler și mireni. Expresia infailibilității a fost întotdeauna sinodul ecumenic.

În ceea ce privește organizarea Bisericii pămîntești, trebuie recunoscută de fiecare dată poziția proeminentă a ierarhiei. Prin aceasta însă, Biserica nu devine totuși o societate ierocratică. Împreună cu clericii, mireni — cărora li se recunoaște aportul în învățămînt, în administrație și în toată viața bisericească — formează Trupul tainic al Domnului, o singură comunitate organică de viață și cult.

Ideea continuă în capitolul următor, unde se precizează că, alături de principiul și instituția sinodalității, ortodocșii nu uită nici principiul invizibil și veșnic. Drept cap al Bisericii ei recunosc pe Domnul cel întrupat, care conduce o societate de structură divino-umană.

Noțiuni precise aflăm și despre raportul care trebuie să existe între Biserică și stat.

După cum am spus mai înainte, expunerea Prof. I. Karmiris se dezvoltă pe linia tradițională a teologiei grecești. Totuși nu sînt excluse din ea nici noțiuni pe care le-a vehiculat gîndirea dogmatică mai ales în veacul nostru. Ne gîndim, printre altele, la precizările în legătură cu înțelesul pe care-l dau protestanții «preoției obștești» și la înșăși denumirea de «Biserică catolică ortodoxă».

Un cuvînt de laudă se cuvine și traducătorilor, care sînt în același timp și inițiatorii editurii. Numele lui Piero Scazzoso, care apare aci, nu este numele unui necunoscut. Studiul său recent asupra doctrinei Areopagitului îl arată drept unul din puținii exegeți ortodocși în specialitate din lume. — (Gh. I. D.).

Mitropolit G. K h o d r e, *Christianisme dans un monde pluraliste. L'économie du Saint-Esprit*, în «Irénikon», Revue trimestrielle, tome XLIV (1971), p. 191—202.

După ce autorul arată că situația creștinismului divizat de astăzi se datorește unor fenomene transformatoare în primul rînd și în al doilea rînd teologilor care n-au înțeles această transformare, acuză pe unii că au confundat Evanghelia cu filozofia, Biserica cu societatea și astfel a apărut secularizarea și pluralismul. Conducătorii Bisericii au devenit profesioniști, nu misionari, au părăsit viața morală și s-au rătăcit în curente de gîndire. În această situație este necesară o nouă «misiologie» sub conducerea Sfîntului Duh.

Pentru această încercare de a reveni sub conducerea Sfîntului Duh, deci a intra în iconomie, este necesară o *apropiere tradițională* așa cum a fost cazul și cu Corneliu (Fapte II, 25). Sînt enumerate apoi multe *texte* noutestamentare care reliefează lucrarea Sfîntului Duh prin iconomie. De această iconomie s-au ocupat și Sfîntii Părinți recunoscuți de întreaga Biserică. Este citat Sfîntul Justin Martirul și Filozoful cu «Logosul spermaticos», Clement Alexandrinul, Origen etc.

În perioada importantă a teologiei bizantine, un rol de seamă în teologia iconomiei îl joacă Sfîntul Ioan Damaschin, iar în Occident Petru Abelard. G. Khodre nu trece cu vederea nici autori normativi pentru teologia apuseană care au înțeles timpul ca Toma de Aquino, Bernard de Clairvaux etc.

Iconomia a jucat un rol deosebit și în relațiile cu islamismul, rol pe care confesiunile abia astăzi îl apreciază. În aceeași situație față de creștini se găsește și budismul. Biserica creștină trebuie să înțeleagă marile confesiuni necreștine, așa cum Biserica primelor veacuri a folosit din plin iconomia față de credincioșii cultelor de mistere, care cereau Botezul. De fapt nu este o problemă nouă, ci trebuie actualizată. Încă din Vechiul Testament principiul iconomiei a jucat mare rol în relațiile poporului iudeu cu popoarele vecine.

În creștinism însă iconomia este forța tainică a Sfîntului Duh care lucrează atît în Tainele Bisericii, cît și în misiunea ei. Numai prin Sfîntul Duh trăim în Hristos și așteptăm venirea Lui. Deci se naște o teologie a iconomiei, datorită secularismului și pluralismului. Pentru aceasta este necesară:

1. O atitudine și o pace sîntă în sufletul nostru pentru a merita mila și ajutorul lui Dumnezeu pînă la actul final al credinței «recapitularea în Hristos».

2. Este necesară o comunitate creștină bazată pe experiența iconomiei Vechiului și Noului Testament sub conducerea Sfîntului Duh.

3. Trebuie avut în vedere și o considerare față de cultele celelalte, respectînd pe credincioșii lor și întrebunînd o nouă metodă de propovăduire a Cuvîntului lui Dumnezeu și a revelației Sale.

4. Comuniunea este condiționată de comunicare și această comunicare nu poate fi în afara iconomiei. Sfîntul Duh înlesnește această comunicare pentru înțelegerea atît a Evangheliei cît și a vieții creștine.

5. Într-o asemenea comunitate bazată pe iconomia Sfîntului Duh, va fi posibilă comunicare nu numai în Hristos, ci și între membrii comunității, așa va fi prezența reală în Hristos, iar Biserica va fi cu adevărat «Casă a Tatălui».

Articolul este scris într-un spirit ecumenist și abordează o problemă care deja figurează pe lista temelor viitorului Mare Sînod ortodox. — (Diac. P. I. David).

Marc Peter, *Quel est le principal usage de la Loi ?*, în «Revue de Théologie et de Philosophie», 1970, fasc. II, p. 65—81.

Studiul constituie o profundă analiză critică a lucrării: Wilfried Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem der Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, în comparație cu alte lucrări care tratează diferite aspecte ale problemei despre cele trei folosiri ale Legii Vechi.

Autorul arată la început că importanța lucrării lui Joest constă în faptul că permite confruntarea învățăturii lui Luther cu pozițiile precatoicismului, cu ale teologiei scolastice și cu ale teologiei catolice actuale. Pe de altă parte, lucrarea înfățișează raporturile teologiei reformate cu teologia luterană; prezintă un bilanț al operei lui Barth; degajază două mari curente în teologia luterană din veacul al XX-lea; oferă o studiere a diferitelor linii de forță în teologia noutestamentară; propune principii ermeneutice; preconizează câteva reguli pentru predică; și introduce o reflecție de ordin etic.

Oprindu-se asupra folosirii Legii, autorul arată că Luther, când afirma că un bun teolog trebuie să știe să facă diferență între Lege și Evanghelie, exprima ruptura sa cu Roma și voința de a reveni doar la aceste două izvoare — Legea și Evanghelia, înțelegând că dacă «Hristos este sfârșitul Legii» (Rom. X, 4; III, 21), atunci trebuie pus capăt mișcării nomiste, și trebuie făcută o sinteză între Lege și Evanghelie.

După Reformă a devenit curentă schema dogmatică care desemna *intreita folosire a Legii*: prima folosire desemna Legea pe care Dumnezeu a dăruit-o pentru ca să nu ne confundăm în haos; a doua folosire (numită și teologică, elenctică, pedagogică, spiritală) precizează că Dumnezeu se servește de Lege pentru a face evident păcatul; în acest caz Legea se opune Evangheliei; a treia folosire (numită și didactică) desemnează un oficiu rezervat credincioșilor; în această situație Legea își regăsește unitatea cu Evanghelia.

Dacă Luther, Melancton și Calvin au fost de acord să dizolve sinteza catolică dintre Lege și Evanghelie, ei nu au fost de acord asupra principalei folosiri a Legii: pentru Calvin era a treia folosire, pentru Luther și urmașii lui era a doua folosire (Luther nu menționează niciodată a treia folosire). Învățătura despre cele trei folosiri ale Legii a fost introdusă de Melancton. În cercetarea problemei pentru ce Luther nu menționează decât a doua folosire a Legii, între teologii protestanți s-au lăfinit două curente.

În continuare autorul prezintă succint conținutul lucrării lui Joest, arătând că în *introducere* el confruntă pe Luther — pentru care subdiviziunea Cuvintului lui Dumnezeu în două forme (Legea și Evanghelia) constituie centrul teologiei — și pe Barth — pentru care Legea nu este rivalul Evangheliei, ci o formă a ei, adică pentru Barth Legea și Evanghelia constituie o unitate în care Evanghelia nu unmează Legii, ci o precede. Așadar Barth înlătură învățătura tradițională despre cele trei folosiri ale Legii și radicalizează a treia folosire.

În prima parte intitulată *Legea și libertatea la Luther*, Joest înfățișează în ce fel a conceput Luther sfârșitul Legii proclamat de Evanghelie și cum el reintroduce misiunea paranelică a Legii, misiune care se exercită în cadrul Evangheliei. În adevăr Luther nu pune accentul pe abolirea conținutului Legii, ci pe dizolvarea de către Hristos a relației legale între Dumnezeu și credincios. Întrucât însă nu există credincios complet schimbat în natura sa, și creștinul rămâne în același timp *liber și rob*, Legea poate avea o funcție în continuare pentru a ajuta pe om să ajungă de la păcat la justificare.

În *partea a doua*, intitulată *Învățămîntul lui Luther și pareza în Noul Testament*, Joest arată că reflecția lui Luther se desfășoară în trei etape: în prima etapă el prezintă o linie noutestamentară (întemeiată pe Epistolele Apostolului Pavel) care grăvează în jurul proclamării sfârșitului Legii; în a doua etapă el analizează o altă linie noutestamentară (întemeiată pe Evanghelia după Matei și Epistola lui Iacob) care contrazice pe cea precedentă; iar în etapa treia, Luther examinează problema unității esențiale a acestor două linii contradictorii.

În *încheiere*, Joest concludde că învățătura lui Luther se acordă cu cea a Noului Testament, pentru că dezvoltînd antinomia «Lege—Evanghelie», el s-a conformat dialecticii lăuntrice a Sfintei Scripturi. În privința celor trei foloase ale Legii, Joest arată că

în tradiția reformată principală a fost cea de a treia folosire a Legii, în timp ce în tradiția luterană a fost cea de-a doua, după cum unui afirmă unitatea Legii și Evangheliei, ori opoziția dintre ele.

Joest însuși afirmă că *usus legalis* (a doua folosire), și *usus evangelicus* (a treia folosire) sînt principale la rîndul lor. De aceea el aduce omagiul lui Barth care a condamnat insistența luteranilor asupra opoziției dintre Lege și Evanghelie, arătînd că ele reușesc să unească pe om cu Dumnezeu într-o relație mistică, în care nu mai exista Cuvînt care poruncește și om care ascultă și se supune; dar impută lui Barth că, suprimînd total opoziția între Lege și Evanghelie, Barth lasă să planeze asupra teologiei amenințarea ca ea să reducă unitatea între Lege și Evanghelie la un principiu general iar pe Dumnezeu la un principiu de har.

După analizarea operei lui Joest, autorul studiului prezintă importanța ei, privită prin prisma următoarelor aspecte: — «contribuția lui Joest la problema unei ermeneutici a Noului Testament»; — «Joest și Bultmann»; — «Punerea problemei» raporturilor între Lege și Evanghelie în teologia protestantă după apariția lucrării lui Joest (unii s-au declarat pentru poziția Barth, alții pentru poziția Joest, iar alții împotriva amîndurora); — «Joest și contribuția sa la problema eticii». Joest a arătat că reflecția asupra responsabilității Bisericii față de domeniile social și politic este direct tributară opțiunii făcute asupra raporturilor între Lege și Evanghelie.

Încît pentru vremea noastră, cînd Mișcarea ecumenică demonstrează că problema raportului Bisericii-lume se pune cu urgență și ca urmare este în prealabil necesară construirea unei etici sociale, contribuția adusă de lucrarea lui Joest prepară terenul pentru cercetarea profundă a problemelor actuale. — (P. V. I.).

Arhim. Damaskinos Păpandréou, *Quelques réflexions sur les relations entre orthodoxes et catholiques romains après le II^e Concile du Vatican*, în «Proche Orient Chrétien», Revue d'études et d'informations, Jérusalem, vol. XX, 1970, fasc. III, p. 225—237.

Arhimandritul Damaskinos Papandréou, în calitate de director al Centrului ortodox al Patriarhiei ecumenice cu sediul la Chambésy (Geneva-Elveția) și de secretar responsabil pentru pregătirea viitorului sinod panortodox, a avut nenumărate contacte cu reprezentanți ai Mișcării ecumenice, ceea ce l-a determinat să prezinte unele reflexii asupra relațiilor dintre ortodocși și catolici, mai ales de la Conciliul al II-lea de la Vatican încoace.

Autorul subliniază de la început că ne găsim în stadiul «căutării conținutului și metodei de adoptat în dialogul dintre ortodocși și catolici». Toate contactele anterioare, cum au fost sinoadele de la Lyon (1274) și Florența (1438), Mărturisirile de credință violente, atacurile și contra-atacurile, controversile teologice etc., nu pot fi considerate dialoguri, pentru că un dialog presupune clarificare, îmbogățire și explicare a problemelor controversate.

Autorul constată, de asemenea, că Biserica Romano-Catolică, care pînă nu de mult se mărginea să sublinieze necesitatea întoarcerii ortodocșilor în «sinul Bisericii mame», precum și recunoașterea din partea lor a primatului papal, intră, datorită Conciliului al II-lea de la Vatican, într-o nouă fază, caracterizată prin revizuirea poziției sale față de celelalte Biserici. Pentru aceasta, trebuie remarcată procedura, etapele discuțiilor și spiritul care le caracterizează, adică: nici un simplu conservatorism monolitic, nici un progresism inconștient, nici un liberalism indisciplinat, ci în totul moderație. Pașii cu care înaintează sînt prudenți, ca să ușureze adaptarea Bisericii Romano-Catolice la realitățile prezente, lăsînd deocamdată intactă esența tradiției catolice. Liberalism relativ în domeniul cultului și acțiunilor practice, dar și atașament față de doctrina dogmatică a Romei. Accentuarea colegialității episcopilor, dar și menținerea indiscutabilă a primatului papal. Decretul referitor la ecumenism încurajează dialogul ecumenic cu celelalte Biserici, ceea ce denotă o schimbare, impusă mai mult de circumstanțe a atitudinilor catolice față de ceilalți creștini.

Dialogul teologic cu ortodocșii a fost mult ușurat, deși «plenitudinea harului și adevărului», cum se subliniază în repetate rânduri de conservatoristi, «este incredințată Bisericii Romano-Catolice», cel puțin toți «cei care în Hristos și-au primit valid botezul se găsesc într-o anumită comuniune, deși imperfectă» (*De oecumenismo* I, 3). Cu această Biserică. Ei aparțin în partea acestei Biserici și în același timp n-au comuniune completă cu ea. Ea recunoaște că în anumite cazuri poate accepta «communio in sacris» cu Bisericile Ortodoxe separate, dar episcopii care nu sînt în comuniune cu Roma n-ar avea nici «o autoritate» dogmatică (*De oecumenismo* III, 22). Deci *communicatio in sacris* se deosebește de autoritatea dogmatică a episcopilor care nu se găsesc în comuniune cu Roma, și această comuniune depinde, se pare, mai puțin de comuniunea în cele sfinte, propriu-zis, de cît din cauze de natură pur juridico-umană. După catolici, unitatea și sobornicitatea Bisericii constă în universalitatea ei cu centrul la Roma, așa că Biserica Domnului se identifică «în ultim stadiu» cu Biserica Romano-Catolică.

Potrivit însă ecleziologiei ortodoxe, unitatea Bisericii nu-i de natură administrativă, Sfînta Euharistie este taina prin excelență a Bisericii și a unității sale. Prin și în ea se unesc credincioșii cu Hristos și între ei într-un singur trup. Împărțirea cu Sfîntul Trup și Sfîntul Sînge, în consecință, comuniunea cu Biserica, unitatea absolută a membrilor unicului și aceluiasi trup al singurei Biserici a lui Iisus Hristos. În acest sens, Roma simte izolarea pentru că ea nu-i sensibilă la posibilitatea renașterii unității care vine direct de la Dumnezeu.

În partea a doua a articolului, autorul pune întrebarea: Care este poziția ortodoxă referitoare la activitatea catolică postconciliară? În cadrul ortodoxiei se constată o serie de atitudini foarte diferite, ca de exemplu: critici serioase din partea unor teologi cu renume, «optimism exagerat, entuziasm superficial, monolitism sclerozat» etc. Atitudinile ortodoxe sînt justificate de experiențele triste pe care le-a avut în trecut cu catolicismul, pentru că este greu să uiți paginile întunecate ale istoriei Bisericii creștine, prozelitismul coercitiv al Romei, violențele cruciadelor, cursele unialismului etc., care au rănit Ortodoxia. Totuși, zice autorul, polemica menționată încă de unii este nejustificată; intoleranța trebuie înlocuită cu critica fondată pe opera ecumenică a Conciliului și a catolicismului actual în general. Teamă de dialog trebuie să facă loc convingerii profunde că noi aparținem la «una, sfîntă, sobornicească și apostolească Biserică», că noi sîntem moștenitorii și continuatorii spiritului ecumenic al Bisericii primare. «Ortodoxia nu are nici un motiv să se teamă de adevărul referitor la punctele litigioase care privesc unitatea: acest adevăr a fost și este încă arma ei esențială în practica dialogului ecumenic; noi nu vom sacrifica niciodată adevărul, ci, dimpotrivă, vom sacrifica totul pentru adevăr» (p. 229). Cei care dețin adevărul trebuie să-l facă cunoscut și altora, într-un spirit de seninătate și dragoste. Dar discuțiile teologice mixte pretind o adevărată competență în materie de teologie și o adevărată formație ecumenică din ambele părți.

Desigur că diferențele sînt multiple și variate între Orientul și Occidentul creștin; Orientul nu poate separa teoria de convingerea trăită, credința de dragoste, în măsura în care dragostea fără credință este un asamblaj vid de stări sentimentale și emolive, care pot exista înafară și independente de creștinism, și unde credința fără dragoste nu-i decît o dominare seacă a spiritului. Occidentul creștin, reținut și rațional, nu reușește deocamdată să accentueze de ajuns și într-un mod corect dialogul dragostei ca o etapă necesară, pregătitoare sau concomitentă dialogului adevărului credinței.

Autorul consideră că teologii ortodocși nu trebuie să uite în activitatea lor ecumenică marile evenimente bisericești contemporane, printre care se numără întîlnirile dintre Patriarhul Atenagora și papa Paul al VI-lea la Ierusalim (ianuarie 1964), la Roma (26 oct. 1967) și la Constantinopol (25 iulie 1968), precum și ridicarea solemnă a anatemei (7 dec. 1965).

Divergențele care există între catolici și ortodocși sînt clasate de autor în două categorii: unele care au caracter marginal și altele care se referă la punctele esențiale de credință și de conducere a Bisericii. Printre diferențele din prima categorie sînt menționate următoarele: doctrina despre Justificare, doctrina despre Taine, Purgatoriul și Celibatul obligator al preoților. Importanța lor e secundară și nu vatămă unitatea Bisericii. Totuși, și în privința lor trebuie evitată orice concluzie teologică grabnică.

Cînd este vorba despre divergențele de a doua categorie, situația se schimbă radical, pentru că este vorba de o serie de dogme: Filioque, cele două dogme referitoare la Maica Domnului (1854, 1950), primatul și infailibilitatea papei (1870). Prin adaosul filioque la Simbolul de credință niceoconstantinopolitan a fost alterată unitatea dogmatică, în ciuda interzicerii explicite și a anatematizării decretate de conciliile ecumenice împotriva oricărei modificări aduse acestui subiect. Aceste dificultăți ar putea fi totuși depășite prin adevărate studii dogmatice.

Ceea ce constituie pentru ortodocși încă o rană la încercările pentru unitatea creștină este abaterea Romei de la vechea, experimentata structură sinodală a Bisericii prin introducerea primatului papal și al infailibilității. Biserica Romano-Catolică consideră jurisdicția universală a episcopatului Romei ca un element ecleziologic esențial, indispensabil unității creștine. Azi se constată însă că dogma primatului papal se clatină chiar în ierarhia și conștiința credincioșilor romano-catolici și aplicarea ei practică a slăbit în așa măsură încît chiar teologii catolici pun în mod necesar întrebarea: ce are mai mare importanță, litera moartă a dogmei sau conștiința credincioșilor care se exprimă prin experiențe trăite?

Biserica Romano-Catolică oficială încearcă să stabilească un echilibru între diferitele tendințe care au apărut printre credincioșii care ezită între un dogmatism sclerosat și un scepticism radical. În căutarea echilibrului, Roma accentuează doctrina autorității colegiale a episcopilor în raport cu papa, iar pe de altă parte afirmă dogma primatului papal, astfel că ea cade în numeroase contradicții.

În încheiere, autorul se arată optimist, îndemnînd pe toți nu numai să găsească «dificultăți» în ceea ce ne separă, ci să caute și posibilități în situațiile actuale.

Se constată o expunere clară, irenică, a stadiului în care se găsește raportul între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, afirmînd, în același timp, cu toată convingerea învățătura dogmatică ortodoxă, care a rămas fidelă doctrinei stabilite de cele șapte Sinoade Ecumenice pe baza Sfintei Scripturi, a Sfintei Tradiții și a trăirii în Hristos a primelor comunități creștine. — (*Ierom. Veniamin Micle*).

J. G. Bougerol, *Sainte Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, în «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», Paris, 44-e année (1969), t. XXXVI, p. 131—167.

Pe linia popularizării tratatelor pseudo-dionisiene, în Occident, Bonaventura a avut un rol aparte prin comentariile substanțiale pe care le-a întocmit. De aceea J. G. Bougerol, împărțindu-și articolul în mai multe capitole, în legătură cu noțiunea generală de ierarhie, cu condiția contemplării ei, cu ierarhia supracerească, autorul constată de la început că doctorul medieval a făcut din această temă dionisiană un element universal. O vom întîlni astfel nu numai în spiritualitate, ci și în teologia trinitară, în angelologie, în ecleziologie.

În discuția asupra ierarhiei bisericesti pe care a întreprins-o teologul medieval, se observă cel mai mult concepția unei ontologii exemplariste, cum Areopagitul însuși nu a gîndit-o. După criteriul următoarelor trei aspecte: *processus*, *ascensus* și *ministerium*, Biserica este structurată într-un anumit fel. Toate ordinele care o alcătuiesc trebuie să-și găsească un corespondent în tripla ierarhie cerească și în cele trei Persoane dumnezeiești. Cu toată stabilitatea unei Biserici militante a cărei structură de reflex suprapămîntesc se distribuie în cete descendente, se face loc totuși unei distincții. Cînd se vorbește de autoritatea supremă, alături de Patriarhi, apare și Papa. Comentatorul îl socotește «pater patrum», așa cum Roma este menționată drept «caput et princeps».

În concluzie, faptul de a concepe realitatea bisericască într-o viziune ierarhică îl aseamănă pe Bonaventura cu Pseudo-Areopagitul; se deosebește însă de acesta cînd o gîndește cauzal, noțiunea de ierarhie dobîndind o aplicație creștină universală. Dacă în concordismul dionisian cu sugestiile neoplatonismului avem de-a face cu o sinteză discutabilă, noul efort al doctorului medieval apare cu atît mai dificil. Aceasta înseamnă că el a gîndit lucrarea din *Περὶ μυστικῆς θεολογίας* în chiar inima lucrării din *Ierarhia bisericască* — ceea ce înseamnă, evident, o depășire a modelului.

René Roques, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris, P.U.F., 1968, 436 p.

În calitatea sa de director la Hautes Études, autorul își adună cercetările pe care le-a realizat în ultima vreme, constituind astfel volumul LXXII al publicației instituției în care activează. Înainte de a dobîndi acest post, R. Roques s-a specializat în teologia patristică, pentru Pseudo-Dionisie Areopagitul îndeosebi, și în gîndirea evului mediu timpuriu occidental. Renumele de cercetător profund, bazat pe izvoare, cu rezultate cristalizate în volume clare și esențiale, l-au impus drept un învățat de renume, colaborator al publicațiilor specializate.

Cum sugerează și titlul, volumul de față reunește contribuții parțiale, în urma cărora studii publicate anterior. Autorul însuși socotește că unele teme sau analize teologice din el vor putea fi reluate și completate prin noi cercetări de ansamblu. Unitatea lor este asigurată deci mai mult prin ordinea cronologică și înrîndirea spirituală a subiectelor tratate decît prin implicațiile lor logice.

O primă parte a volumului ne solicită atenția asupra unei cărți de la începuturile creștinismului — *Evangile selon Thomas*. Universul spiritual pe care îl exprimă această scriere apocrifă a devenit cunoscut în legătură cu gnouza și cu temele plotiniene pe care le cuprinde.

Ea se impune atenției teologilor mai ales pentru faptul că descrie rolul alegoriei în exegeza greacă, ebraică și creștină.

Partea a doua a lucrării, — intitulată: *Problèmes pseudo-dionysiens: Denys l'Aréopagite, son oeuvre et ses théologies*, — analizează cîteva identificări ale autorului tratatelor pseudoepigrafe și fixează cronologia lor relativă, insistîndu-se asupra noțiunii de teologie. Numeroase pagini explică simbolismul botuzului și al stării monahale, pentru a se referi în continuare la influențele care s-au putut exercita din partea neoplatonismului asupra universului areopagitic.

În afară de prezentarea unor cărți referitoare la exegeza secolului al XII-lea, ultima parte a volumului privește teologia apuseană de la începutul evului mediu. Se remarcă studiul asupra întrupării în concepția lui Anselm de Canterbury și considerațiile pe marginea erudiției lui H. și R. de Saint-Victor. Primul dintre cei doi erudiți a închinat un tratat special comentării *Ierarhiei cerești* a lui Dionisie.

Dincolo de căutările istoricului creștinismului primar și de preocupările pentru teologia medievală, importanța cărții se mărește prin elementele pe care le oferă studiului literaturii comparate și istoriei religiilor. Prin stilul limpede și coerent, lipsit de erudiția aridă care pîndește astfel de lucrări, prin indicii speciale care o însoțesc, cartea poate fi consultată cu folos de către cercetătorii multor domenii, în ciuda ariei întinse cronologice pe care o îmbrățișează. — (Gh. I. D.)

René Marilé, *Un «nouveau langage de la foi» ?* în «Etudes», Paris, 1971, no. 6, p. 911—923.

Formularea intelectuală a credinței ridică probleme noi pentru conștiința noastră. Ea nu poate totuși să rupă legăturile cu «expresiile» trăite ale credinței creștine primare.

Unii se întrebă dacă mai e vie puterea evocatoare a termenului «mîntuire» sau a «harului». Însăși ideea de Dumnezeu e un obiect de contestație și de desacralizare. Omul de astăzi trece prin aceleași stări (naștere, hrană, dragoste, revoltă, suferință, moarte etc.) ca și omenirea din Evangheliile. Limbajul nostru modern nu mai e identic cu acela al pescarilor de pe lacul Tiberiada.

Experiența «Revelației» lor nu mai coincide cu formele istorice de astăzi? Limbajul s-a modificat, formulările intelectuale au evoluat, însă criza limbajului provine din diferența dintre o lume trecută și lumea nouă care se schimbă cu o uluitoare viteză. Universul filozofic al unui credincios de acum 50 de ani nu mai corespunde imaginii de astăzi. Recunoașterea «Cuvîntului» nu mai poate fi realizată decît printr-un act puternic, întemeiat pe un «eveniment», prin dragoste. Evanghelia la care se

referă credința, înainte de a fi fost scrisă, înainte de a fi fost formulată prin cuvânt articulat, al unei kérigme, e «Puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea oricărui credincios» (Romaș I, 16). Problemele etice, responsabilități sociale se cer astăzi strâns evaluate în funcție de mesajul Evangheliei. Înainte de a se defini printr-un text, pe predică, credința noastră se întemeiază pe un eveniment, pe un act de putere și dragoste.

Noul limbaj al credinței, postulat de Biserică — implică trăirea profundă a adevărilor și preluarea tradiției, în tot ce are ea mai specific și «etern».

Ierom. Antonie Plămădeală, *Cîteva probleme în legătură cu Ebed-Yahve în Deutero-Isaia*. Preliminarii la o Teologie a slujirii, în «Mitropolia Banatului», XX (1970), no. 1/3, p. 70—97.

Autorul articolului prezintă diferitele accepțiuni ale termenului prin care Mesia a fost designat în profetia lui Isaia: rob, om al durerii, odrasla slabă, sclav (Isaia XLIII, 2 etc.). Etapele străbătute de acest concept-cheie, de această idee, simbol, sens suprem, de-a lungul interpretărilor și exegezei Vechiului Testament sînt prezentate cu o bogăție impresionantă de informații bibliografice. Cel care va fi «Lumina neamurilor... pînă la marginile pămîntului» (Isaia XLIX, 6) va fi interpretat în diverse moduri. Unii exegeți vor considera Ebedul ca o *colectivitate*, desigur — poporul ebru — căruia i se promitea înfrîntarea între popoare (*Corporate Personality*). H. W. Robinson consideră că Ebedul e un simbol, o alegorie. Doctrina din Isaia LIII se înscrie și prin ea Isaia printre marii promotori ai solidarității umane. «Ideea va face gloria întregului Nou Testament, va fi însușirea de căpelenie pe care și-o va revendica Iisus și va rămîne pentru veșnicie forma cea mai înaltă a slujirii» (p. 83).

Teologia lui Isaia a depășit pe a celorlalți profeți și s-a prezentat ca o *teologie a mîntuirii universale* (p. 87). «*Omul durerii*», — Mesia, concentrează maximum de umanitate suferindă, care atinge plenitudinea prin jertfă. În textul masoretic, termenul Ebed apare de 807 ori, în Septuagintă, de 340 ori. Sensul cel mai profund al mesajului Ebedului e slujirea, ascultarea, supunerea voinței lui Dumnezeu, asemănîndu-se unui Miel adus spre junghiere (Isaia LIII, 7).

«Noutatea lui Isaia era tocmai perspectiva teologică, pur spirituală și de caracter universal» (p. 95). Cel ce slujește — Ebed-Iahve exprimă misiunea eternă a Mîntuitorului.

Dumnezeu e cel care acordă Ebedului misiunea pentru toți, depășind diferitele bariere artificiale.

Iisus, Cel ce slujește, preasupusul pînă la moarte va aduce «vestea cea bună» a încetării Vechiului Legămînt, a eliberării de păcat, a împlinirii făgăduirilor.

Noul Legămînt înseamnă Ebedul ispășind pentru toți, punînd alte baze în raporturile dintre credincios și Dumnezeu: «Iubirea dusă pînă la sacrificiu pentru alții, pe propria sa misiune răscumpărătoare și pe încredințarea învierii» (p. 97). — (C. B.).

Prot. Prof. Vitalie Borovoi, *Problemele păcii și ale colaborării din punct de vedere teologic*, în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1971, p. 48—51.

Articolul a fost susținut ca referat la Consultația Conferinței Creștine pentru Pace cu reprezentanții Bisericii Romano-Catolice, care a avut loc la Praga, între 1 și 2 februarie 1971.

La început este înfățișată greutatea de înțelegere a problemelor păcii și colaborării din cauză că nu există încă un punct de vedere unitar al tuturor creștinilor în această problemă. Într-adevăr există o necontestată străduință spre pace și colaborare la majoritatea creștinilor; există o condamnare unanimă ce decurge din etica creștină a violenței și a războiului; există un înalt imperativ al iubirii față de aproapele

și o învățătură ideală despre iubirea frățească între toți oamenii, ca fii ai aceluiași Părinte ceresc; există interzicerea creștină de a ucide viața socotită sfântă; există declararea valorii infinite a demnității persoanei umane; există concepția despre Dumnezeu iubirii și al păcii și țelul creștin de năzuire către acest izvor de desăvârșire și sfințenie, — dar nu există o înțelegere unitară pancreștină asupra felului cum poate fi realizată aceasta aici pe pământ, în condițiile de trăire a creștinilor în lume. Există de asemenea nenumărate modele de sfințenie personală și de desăvârșire morală a creștinilor luați individual, dar nu există un model istoric de înfăptuire a idealului social creștin în sinul societății omenești în mijlocul căreia trăiesc creștinii. În societate diferențele între creștinii se definesc nu atât prin convingerile lor confesionale, cât prin mediul social, economic și istoric-cultural în care trăiesc, mediu care influențează la formarea lor ca membri ai societății, ca și prin formațiile social-politice cărora aparțin creștinii.

După această precizare cu caracter general, autorul arată că în chip firesc Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în calitate de «asociere» de Biserici creștine care trăiesc în condiții și sisteme social-politice cu desăvârșire diferite și care au din această cauză puncte de vedere diferite asupra rezolvării problemelor sociale ale credincioșilor, reflectă toată această varietate de puncte de vedere asupra problemelor păcii și colaborării, fiecare având dreptul să fie reprezentat și luat în seamă. Cu atât mai mult cu cât adevăratul dialog ecumenic presupune, prin natura lui, ca acel consens ecumenic să reflecte sau să includă măcar parțial elementele adevărului așa cum el se reflectă în conștiința Bisericii sau a fiecărei Biserici, ori a diferitelor grupări de creștini, întrucât consensul ecumenic este criteriul oricărei acțiuni ecumenice reale.

De aceea orice discuții despre o anumită teologie ecumenică, despre puncte de vedere ecleziologice sau sociale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor sînt lipsite de orice temei legal și sînt puse în circulație numai în detrîmentul Consiliului, împotriva sensului lui de asociere, colaborare între Biserici cu ecleziologie și sociologie diferite. Altfel Consiliul Ecumenic al Bisericilor s-ar transforma într-o Biserică nouă, ori o supra-Biserică, ceea ce ar însemna sfîrșitul activității lui ca asociere de Biserici independente, ca forum pentru dialogul în vederea unității creștine.

De aceea, în problema păcii și a colaborării se poate vorbi nu de o «teologie a Consiliului Ecumenic» (căci așa ceva nu poate exista), ci doar de teologia, de înțelegerea și practica fiecărei Biserici în problema păcii și a colaborării. Iar declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic, în această problemă ori în alte probleme au autoritate numai întrucît reflectă voința și punctul de vedere al Bisericilor membre, dacă acestea aprobă aceste declarații și acțiuni.

În aceasta constă diferența fundamentală între declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor și declarațiile și acțiunile fiecărei Biserici, de exemplu ale Bisericii Romano-Catolice. În adevăr declarațiile papei au, sau ar trebui să aibă în principiu, o autoritate neîndoielnică pentru Biserica Romano-Catolică, pentru clerul și credincioșii ei, fără a avea nevoie de consensul ecumenic asupra acestor probleme, întrucît autoritatea acestor declarații stă în recunoașterea autorității izvorului lor. În schimb declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor, chiar dacă reflectă punctul de vedere al Bisericilor membre, necesită timp pînă ce ele vor fi acceptate și receptate de fiecare Biserică membră și de însăși viața pentru a deveni element sigur și creator în acțiunea de creare a dreptății sociale, a colaborării la nivel mondial. În schimb declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor care au îndeplinit aceste condiții, în diferitele probleme care frămîntă lumea contemporană, s-au dovedit cu mult mai efective și mai unanim luate în seamă decît declarațiile și acțiunile unei Biserici oarecare, de exemplu, ale Bisericii Romano-Catolice. Pentru că prin caracterul și natura lor, declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor reprezintă experiența colectivă a Bisericilor, efortul lor comun, consensul ecumenic, receptat de milioane de creștini, ca reflectînd voia și convingerea lor și deci declarațiile și acțiunile Consiliului Ecumenic al Bisericilor constituie votul colectiv și autoritar al majorității creștinilor, ori opinia publică mondială creștină pe care n-o pot reprezenta teologii, gînditorii și sociologii creștini. Așa se explică de ce — în comparație cu Biserica Romano-Catolică, ce a tăcut și a continuat, împotriva teologilor și sociologilor ei, să păstreze tot ceea ce era vechi, și străin de viața actuală a lumii — Consiliul Ecumenic al Bisericilor a stăruit, uneori grăind și pătîmind din pricina

aceasta, să caute drumul adevărat și a reușit să meargă, încet și cu îndărătnicie, du-
reros și chinuitor, dar a reușit să meargă înainte.

Numai cind după activitatea papei Ioan al XXIII-lea, după lucrările Conciliului
al II-lea de la Vatican și după multele cuvîntări ale Papei Paul al VI-lea — Biserica
Romano-Catolică a adoptat o poziție oarecum nouă în problemele păcii, dreptății so-
ciale și ale colaborării, numai atunci declarațiile și acțiunile ei au început a egala
autoritatea și influența celor ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

După ce prezintă unele amănunte în legătură cu pozițiile actuale ale Consiliului
Ecumenic al Bisericilor și ale Bisericii Romano-Catolice în problemele păcii și colabo-
rării, autorul încheie arătînd că în adevăr Consiliul Ecumenic al Bisericilor înțelege
sarcina sa în domeniul păcii și colaborării internaționale, și, în conformitate cu acea-
sta, el nu ezită să ridice glasul cînd se impune «judecata profetică» creștină asupra
unor anumite probleme concrete actuale.

Pentru viitor ar fi mult mai folositor pentru toți creștinii și pentru întreaga ome-
nire dacă s-ar ajunge la un acord între Consiliul Ecumenic al Bisericilor și Biserica
Romano-Catolică, pentru ca — respectînd toate părerile Bisericilor creștine în dialogul
pe picior de egalitate între Biserici — să se ajungă la declarații și acțiuni reprezen-
tînd consensul ecumenic pancreștin în sprijinul păcii și colaborării între popoare.
Asemenea declarații și acțiuni reprezentînd glasul tuturor Bisericilor creștine s-ar
dovedi a fi mult mai puternice, mai autoritare și mai efective decît declarațiile și
acțiunile întreprinse separat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor și de Biserica Ro-
mano-Catolică.

Pentru ca Biserica Romano-Catolică să înțeleagă justetea și necesitatea acestei
poziții, ar trebui ca ea — care pînă acum a redat în declarațiile și acțiunile sale punc-
tul de vedere al Apusului — să asculte cuvîntul catolicilor care trăiesc în țările socia-
liste, unde împreună cu ceilalți creștini participă efectiv, alături de popoarele în mij-
locul cărora trăiesc, la crearea unei societăți mai drepte și a unei vieți sociale mai
bune. — (P. V. I.).

Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean*, introd., texte critique,
trad. et notes par E. Jeauneau, în «Sources Chrétiennes», 151,
Paris, Cerf 1969, 392 p.

Această omilie a lui John Scot «zis Erigena» († cca 870) a fost considerată multă
vreme drept o operă a lui Origen și a figurat ca atare sub termenul *Vox spiritualis* —
după primele cuvînte ale textului — într-un mare număr de manuscrise și de ediții
vechi. Deși Erasmus de Rotterdam descoperise fără prea mare greutate anacronismul
unei asemenea atribuirii, totuși acesta s-a perpetuat pînă în zilele noastre, greșala
apărînd chiar într-un tratat de predici patristice tipărit în Irlanda în 1955 și prefațat
de cardinalul P. Brown.

John Scot «zis Erigena» este prezentat ca un erudit, autodidact, bun cunoscător
al operelor grecești, — lucru foarte rar în părțile de nord ale Occidentului în epoca
lui Carol cel Pleșuv. Însuși Anastasie Bibliotecarul, contemporanul său, care era la
Roma omul cel mai erudit al curții pontificale, ridicat el însuși din cercurile elenis-
tice, rămăsese uimit de modul strălucit în care acest «vir barbarus» putuse să asimile-
zeze operele Sfinților Părinți greci. În afară de faptul că John Scot Erigena a tradus
în limba latină scrieri ale lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și
Grigorie de Nyssa, el a alcătuit și un comentariu dezvoltat al Evangheliei după Ioan,
— a cărui editare o pregătește în prezent E. Jeauneau. Omilia pe care acesta o redă
în lucrarea de față, și care poate fi considerată ca un început, are 23 de capitole. Ea
este un fragment edificator al teologiei epocii, dovedind cugetarea acestui teolog
irlandez.

Editorul prezintă într-o introducere întreaga istorie manuscrisă și tipărită a tex-
tului dovedind că a ținut seama de toate indicațiile cuprinse în această privință în
literatura medievală și umanistă. Grijă față de studiul cu privire la autor se imple-
tește cu cea față de studiul acestei omilii care a cunoscut o mare popularitate în
Evl mediu. — (Pr. D. Soare).

Georges Richard-Molard, *Profil de quatre Assemblées protestantes mondiales (été 1970)*, în «Etudes», revue mensuelle, fondée en 1856, par les Pères de la Compagnie de Jésus, tome 333, Juillet-Décembre 1970 (no Novembre), p. 568—586.

În cadrul activității desfășurate în ultimele decenii în sinul Mișcării ecumenice de către Bisericile și denominațiunile protestante s-au manifestat, îndeosebi după adunarea generală de la Amsterdam (1948), două tendințe care au angajat viața religioasă și bisericească protestantă: pe de o parte tendința spre unire a diferitelor Biserici și denominațiuni protestante dintr-o anumită regiune a lumii, iar pe de altă parte tendința de angajare din ce în ce mai deschis și mai adânc în sprijinul rezolvării problemelor sociale care frământă astăzi lumea, precum sînt problema păcii și a dreptății sociale, problema dezvoltării întregii lumi spre un progres social și problema dreptului popoarelor de a-și hotări singure soarta și îndeosebi de a-și organiza viața după ordinea care le convine mai bine.

Pe lângă uniunile realizate spontan în ultimele două decenii, și pe lângă atitudinile luate în foruri intercreștine în sprijinirea rezolvării problemelor sociale actuale, în iulie și august 1970 au avut loc adunările generale (care de obicei se țin la șase-șapte ani) a patru mari denominațiuni creștine ieșite din Reformă: *Alianța Baptistă Mondială* (în iulie, la Tokio), *Federația Luterană Mondială* (în iulie, la Evian, în Franța), *Alianța Reformată Mondială* și *Consiliul Congregaționalist Internațional* (amîndouă în același timp, la Nairobi în Kenya, unde s-au unit într-o singură *Alianță Reformată Mondială*).

Aceste patru «familii confesionale» — cum sînt denumite de Consiliul Ecumenic al Bisericilor — păstrează de multă vreme o legătură strînsă între ele, în afară de Alianța Baptistă Mondială, deoarece comunitățile care fac parte din ea păstrează un caracter local, fără a avea o legătură organică între ele. Însă adunarea generală ținută de Alianța Baptistă Mondială în vara anului 1970 se înscrie pe linia încadrării și a acestei alianțe în marele curent ecumenic împins înainte, începînd din veacul al XIX-lea, de Bisericile Reformate și de Comuniunea Anglicană.

Autorul se ocupă în continuare îndeaproape de adunarea generală a Federației Luterane Mondiale de la Evian, care, prin documentele redactate, a demonstrat caracterul ei semnificativ pentru evoluția luteranismului, permițînd Bisericilor Luterane ieșite din acțiunea conjugată a lui Martin Luther și a lui Ph. Melancthon să se strîngă la un loc. În legătură cu această autorul se oprește îndeosebi asupra perspectivei «de la Martin Luther pînă astăzi» și asupra «evoluției ecumenice a luteranismului», în vederea stabilirii de relații cu Bisericile Baptiste, Metodiste, Penticostaliste și cu «mișcările creștine independente» din America Latină și din Africa, precum și în vederea întăririi legăturilor între Bisericile Luterane și Bisericile Reformate.

Trecînd la prezentarea adunărilor generale de la Nairobi-Kenya, ale Alianței Reformate Mondiale și a Consiliului Congregaționalist Internațional, care unindu-se au constituit o nouă «Alianță Reformată Mondială — prezbiteriană și congregaționalistă» cu următorul scop mărturisit în *actul de unire*: «Noi am venit din cele patru colțuri ale lumii în numele Bisericilor Reformate, Prezbiteriene și Congregaționaliste și, luînd Cuvîntul lui Dumnezeu cuprins în Biblie ca autoritate supremă, vrem să căutăm în toate lucrurile Duhul lui Hristos, pentru a mărturisi împreună Evanghelia Sa..., pentru a forma astăzi o Alianță Reformată Mondială ca să ne pregătim și mai bine pentru sarcinile care ne așteaptă. Doamne, ajută-ne să fim credincioși față de Tine și față de semenii noștri».

După ce analizează multiplele aspecte legate de «reconciliere și dreptate», autorul se oprește asupra orientărilor generale ale noii Alianțe Reformate Mondiale.

În concluzia studiului său, autorul remarcă faptul că atît preocupările Alianței Baptiste Mondiale, cît și ale Federației Luterane Mondiale, precum și ale noii Alianțe Reformate Mondiale s-au centrat asupra *reconcilierii în Hristos*, fără a lăsa la o parte problemele care frământă lumea contemporană. În acest fel, alături de poziția și spiritul lucrărilor ultimei «Conferințe anglicane de la Lambeth» și alături de stră-

dința Bisericii Romano-Catolice de a se deschide față de lume, se poate remarca faptul pozitiv și promițător, că întreaga creștinătate a ales calea pocăinței, a slujirii oamenilor și a întrupării, pentru a manifesta fidelitatea ei față de Hristos și față de oameni în aceste vremuri de mutație. — (P. V. I.).

Georges-Joseph Mahfoud, *L'organisation monastique dans l'Église maronite* (Bibliothèque de l'Université St. Esprit de Kaslik, Liban, no. 1), Beyrouth, 1967, 294 p.

Lucrarea constituie o teză de doctorat, prezentată la Institutul de Drept canonic din cadrul Universității din Strasbourg, în care autorul înfățișează istoria monahismului maronit, privit mai ales din punctul de vedere al dezvoltării sale istorice.

Canonizarea călugărului maronit Charbel Makhlouf († 1898), a atras din nou atenția lumii creștine contemporane asupra Bisericii maronite și a monahismului acesteia. Din nefericire, după noua legislație romano-catolică din 1954 cu privire la orientali, monahismul maronit s-a văzut obligat să renunțe la titlul său și să rămână în rîndurile congregațiilor nemînăstirești, socolite doar pur și simplu «religioase». Acest fenomen anacronic se datorește unui proces de latinizare care durează de la începutul Evului mediu — și chiar de mai înainte, pentru Biserica maronită — și care dovedește cit de mult era ancorată ideea «colonizatoare» în lucrarea misionarilor occidentali, ca și în aceea a Curiei romane, în raporturile cu Orientul. «Constituțiile» Societății lui Iisus, care au inspirat nenumărate reforme, ca și alte influențe occidentale menite să înlesnească un proces de absorbire, n-au putut însă să stea alături cu vechile practici monastice — viață îngerească, post, pustnicie, spiritualitate proprie — și au îndemnat din ce în ce mai mult pe maroniți să se ocupe de problemele ecleziastice.

Unul din capitoarele lucrării, tratînd despre mînăstirile duble de odinioară — care au existat sub diferite forme și în Occident — reliefează inconveniențele unei prea mari apropieri între călugări și călugărițe, fapt împotriva căruia Biserica veche, în timpul Sfîntului Ioan Gură de Aur și chiar înainte de acesta, se văzuse nevoită să ia măsuri.

Lucrarea de față dovedește originile monastice ale Bisericii maronite și, în același timp, se înscrie printre contribuțiile contemporane de valoare cu privire la viața religioasă. — (Pr. D. Soare).

Marcel Légaut, *La Passion de l'Église. Réflexions sur la crise religieuse de l'Église catholique en France*, în «Études», revue mensuelle, fondée en 1856, par les Pères de la Compagnie de Jésus, tome 333, Juillet-Décembre 1970 (no. Octobre), p. 417—430.

Un studiu interesant și bine documentat, în care se face o profundă analiză critică asupra crizei religioase actuale, care a cuprins lumea creștină apuseană, și care prin formele adînci de contestare a structurilor și a esenței, a ajuns să pună în joc existența creștinismului însuși, a tuturor confesiunilor lui, dar îndeosebi a romano-catolicismului.

În analiza sa autorul, deși se oprește îndeaproape asupra stărilor din Biserica Romano-Catolică din Franța — ale cărei stări le cunoaște în amănunțime și le expune cu un spirit critic foarte obiectiv —, totuși perspectivele pe care le deschide și concluziile pe care le trage din analiza stărilor din Biserica Romano-Catolică din Franța angajază întreaga Biserică Romano-Catolică. Socotim just acest punct de vedere intrucît în situația de după al II-lea Conciliu de la Vatican evenimintele și atitudinile contestatelor existente, de exemplu, în Biserica Romano-Catolică din Olanda, au angajat luări de poziție în multe alte Biserici Catolice locale și au angajat în confruntare directă Vaticanul însuși.

Autorul demonstrează că criza actuală nu poate fi asemănată cu nici una din crizele prin care a trecut Biserica în trecut, deoarece, în Apus cel puțin, știința și tehnica, răsturnînd condițiile existenței și felul de viață, pune Biserica creștină într-o situație nouă față de om.

Într-adevăr, Biserica Romano-Catolică trebuie astăzi să reconsidere totul — și obiceiurile și morala altădată în afara oricărei contestări, felul de a gândi și de a simți, de a spune și de a exprima ceea ce crezi, exercitarea autorității care fusese sacralizată ca avind puteri divine. Totul trebuie, nu reformat și consolidat, ci reconstruit altfel, pornind de la bază.

Într-o situație de reconstrucție asemănătoare cu cea de astăzi a Bisericii Romano-Catolice s-au aflat primele generații de creștini cînd au trebuit să părăsească nădejdea în parusia apropiată; în momentul cînd, prin prăbușirea așa-numitei «pax romana», dispărea ușurința de organizare și de răspîndire.

Pentru înțelegerea cauzelor principale care au dus la criza actuală, autorul analizează felul în care s-a comportat Biserica în Apus, și în special Biserica din Franța în timpul controverșelor moderniste de la sfîrșitul veacului al XIX-lea și începutul veacului al XX-lea.

În privința formelor pe care le va avea Biserica Romano-Catolică la ieșirea din criza actuală, autorul socotește că se va ajunge la o descentralizare extremă care va reaminti nenumăratele Biserici locale din începuturile creștinismului, care vor da o concepție nouă despre unitatea Bisericii creștine.

Paul Evdochimov și Olivier Clement, *Vers le Concile, appel à l'Église*, în «Contacts», revue française de l'Orthodoxie, XXIII-e Année, no. 73—74, 1-er et 2-e trimestre 1971, p. 191—210.

După cum spune Olivier Clement în nota introductivă, acest articol este rodul gândirii și discutării împreună a problemei de către cei doi autori; redactarea a fost făcută de Olivier Clement urmînd ca «slefuirea» articolului să fie făcută de Paul Evdochimov, care între timp a decedat. Încît articolul este publicat în formă de lucrare comună nedefinitivă, cu precizarea, făcută de Olivier Clement, că «ideea directoare — refuzul de a se opri asupra problemelor lăuntrice ale Ortodoxiei pentru a putea căuta o viziune globală, un cuvînt de viață pentru toți oamenii — ca și marile articulații ale planului aparțin lui Paul Evdochimov, de altfel inițiatorul acestui apel».

Articolul constituie un apel către întreaga Ortodoxie de a pregăti viitorul Sinod Panortodox în perspectiva necesității de rezolvare a tuturor problemelor care preocupă Bisericiile creștine în vremea noastră; de asemenea, articolul conține unele propuneri de ținut în seamă de către toate Bisericiile Ortodoxe în epoca de pregătire a Sinodului Panortodox.

Articolul cuprinde trei părți, în care în formă succintă și limpede sînt expuse punctele de vedere ale autorilor.

În *partea întâi*, intitulată «*Aici și acum*», sînt înfățișate: a) *dificultățile* pe care le întîmpină Biserica Ortodoxă, în care «expresia regulată a sobornicității Bisericii (manifestată prin sinoade ecumenice ori panortodoxe) s-a întrerupt»; b) *semnele timpului*, care arată că în vremea noastră pune omenirea în fața foamei după sens, orice mare eveniment în Biserică devine un eveniment pentru toți creștinii; așa a fost cazul cu Conciliul al II-lea de la Vatican, care însă n-a justificat așteptările datorită crizei — «mai grave ca cea din veacul al XVI-lea» — prin care trece creștinismul occidental, care pare lipsit de un centru de integrare; de aceea semnele timpului par a arăta că Ortodoxia «a fost lăsată ca rezervă pentru a vesti astăzi tuturor pacea adîncimilor»; c) *pregătirea de a răspunde* la întrebările fundamentale: «ce este creștinismul?» și: «ce este creștinismul astăzi?» devine o necesitate pentru Ortodoxie. Pentru aceasta trebuie scoasă în relief Ortodoxia, care, reprezentînd integral Biserica cea nedespărțită, are responsabilitatea pentru creștinism în întregul său.

Partea a doua, intitulată «*Pentru o cunoaștere eclezială*», cuprinde trei paragrafe: — În primul paragraf sînt studiate «*structurile trinitare ale Bisericii*» pornind de la constatarea că «*triadocentrismul*» ortodox așază la un loc, în viața Bisericii, absolutul persoanei și absolutul comunității. Așa se explică de ce în Ortodoxie Biserica — în calitate de «*Biserică a lui Hristos în Duhul Sfînt*» și de «*Biserică a Duhului Sfînt în Hristos*» — constituie comunitatea euharistică în care Duhul Sfînt integrează

pe credincioși în Trupul Celui înviat, comunitate în care cele două feluri de preoții — preoția universală și preoția de hirotonie — colaborează, coliturghisesc în momentul epiclezei. În acest fel magisteriul (preoția de hirotonie) și credincioșii (preoția universală) se află într-o interdependență și într-o reciprocitate constante în slujirea Cuvîntului, situație în care centrele de primăritate devin nu aparate centralizatoare, ci locuri de comuniune a episcopatului, preoției, diaconatului și credincioșilor lui Dumnezeu, într-o trăire sinodală.

— În al doilea paragraf este studiată «*ortodoxia și urmările ei*», pornind de la adevărul că «*Ortodoxia*» nu poate fi separată de «*ortopraxie*», după cum cuvîntul teologic este inseparabil de viață, adică de trăirea liturgică a comunității. De aceea ținînd seama că recurgerea la experiența liturgică și personală a Învierii constituie astăzi singura salvare posibilă a creștinismului față de «*noile teologii*»; și, neuitînd că spiritul de comuniune eclezială este marele emineut al Revelației, este nevoie de o ermeneutică ortodoxă care — rămînînd în comuniune neîntreruptă cu Sfinții Părinți, dar fiind la curent cu toate cercetările științei contemporane — să fie conștientă că investigația științifică nu este limitată.

În paragraful al treilea sînt înfățișate premisele unei «*antropologii divino-umane*». Pornind de la constatarea că exigența lui «*humanum*» în creștinismul occidental rămîne astăzi încă ambiguă, autorii demonstrează că sensul ortodox al divino-umanității lui Hristos indică deschiderea reciprocă a teologiei și a antropologiei. În perspectiva vocației divino-umane a creștinului, sensul antropologiei ortodoxe constă în faptul că persoana lui se împlinește în Dumnezeu prin participarea la energiile trinitare, care o fac consubstanțială cu toți.

Partea a treia, intitulată «*A mărturisii sensul*», se oprește la: a) *mărturia ecumenică a Ortodoxiei*, arătînd că întrucît a venit vremea ca Ortodoxia să ofere poziția ei de Biserică identică cu Biserica cea nedespărțită ca poziție către care să se dirijeze toate tendințele ecumenice creștine, și întrucît o apropiere între Orient și Occident ar putea antrena o reintegrare în lanț, Ortodoxia este datoare să refacă unitatea sa prin apropierea de Bisericile Vechi Orientale, să studieze problema intercomuniunii, problemă pe care o pune procesul de reintegrare, și să gîndească la posibilitatea organizării unui sinod pancreștin.

În *încheiere*, autorii — după ce reafirmă cele două mari mistere care întemeiază Biserica: — cel al lui Dumnezeu, Care s-a făcut om pentru noi; și cel al Uni-Treimii în iradierea căruia noi nu sîntem nici separați nici confunđați, ci sîntem «*unici și unul*», înviați prin dragostea nemăsurată pentru om a lui Dumnezeu-Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh — arată că în perspectiva esențialului înfățișat reiese că problemele lăuntrice ale Ortodoxiei apar în adevărata lor dimensiune: în raport cu perspectiva ce se deschide astăzi Ortodoxiei, ca aluat care să doapească întreaga frămîntătură ecumenică creștină. — P.V.I.).

Henri Jacquier, *Originea numelui împăratului Traian*, în «*Steaua*», Revistă bilunară a Uniunii scriitorilor, XXII (1971), Nr. 5.

În cadrul simpozionului «*Transilvania și Orientul*», care a avut loc la Cluj în zilele de 22 și 23 mai 1971, autorul și-a prezentat comunicarea privind etimologia împăratului Traian, «*care împarte cu Decebal în mod egal și contrastat cîntea de a deschide istoria românilor*».

Autorul arată că numele de Traianus, rămas aproape misterios pînă acum, este în realitate de origine siriană sau siriacă, una din formele limbii aramaice. Ūnsuși Mintuitorul a vorbit și a învățat în limba aramaică, limba ebraică fiind o limbă moartă la acea vreme.

Legatul Ulpus, general trimis de împăratul Nerva (96—98) în Siria, tot prin epoca aceea, se va fi familiarizat foarte probabil și cu limba comună din Orient, adică aramaica. Generalul Ulpus este mutat apoi în sudul Spaniei, în provincia Bética, viitoarea Andaluzie, unde deveni tatăl unui copil, căruia i se dădu numele, mai exact supranumele (cognomen) de Traianus. Numele lui complet era Marcus Ulpus Traianus, cu prenumele corect (praenomen) de Marcus.

Care ar fi explicația supranumelui de Traianus?

Cuvîntul *traian* în limba siriacă este numerar ordinal, cu înțelesul de al doilea, *secund*, exact sub forma care circulă astăzi în românește și care a fost lesne latini-

zat în «Iraianus». Numele complet latinesc ar fi fost : *M. Ulpius Secundus*. Supranumele *traianus* sau *secundus* se interpretează ca fiind vorba de al doilea copil născut într-o familie, sau, și mai probabil, de al doilea din gemeni, cel dintîi poate murind.

Pentru care motiv părinții copilului i-ar fi dat un supranume sau cognomen sirian ?

Explicația cea mai firească, spune autorul, ar fi că legatul Ulpius luase o soție siriană și mama copilului ar fi ales sinonimul aramaic al latinescului «secundus». Tatăl ar fi admis acest nume pentru că îndrăgise țara siriană, așa cum va face și fiul său mai târziu, care ajuns împărat s-a îngrijit continuu de buna stare și de securitatea acestei provincii, apărându-i granița pe riul Eufrat și purtînd război cu părții dincolo de fluviu, murind chiar la întoarcerea sa de la războiul partic.

Dar nu este nevoie, adaugă autorul, să fie legată toată problema numai geografic de provincia Siria. La Roma, în secolele I—II, populația de origine siriană era numeroasă, «atrăgînd între altele interesul romanilor pe de o parte prin activitatea ei economică, pe de alta prin feluritele secte religioase născute în sinul ei». — (Pr. I. Ionescu).

Catalogul Incunabilelor din Biblioteca Academiei R. S. România, redactat de L. Bacîru, București, 1970, XVI + 92 p.

În prefață se arată că în ultimii ani numărul incunabilelor din Bibliotecă Academiei Republicii Socialiste România atinge cifra de 75, ele provenind din diverse surse. Cel mai compact grup provine din fosta bibliotecă a Colegiului Sfîntul Sava din București, unde ajunseseră prin generoasele donații ale Stolnicului Constantin Cantacuzino (*Varia opera*, Veneția, 1500), ale patriarhului de Ierusalim, Hrisant Notara (*Etymologicum magnum Graecum*, Veneția, 1499), ori cumpărate de egumenul minăstirii Sfîntul Sava, «în fața bolții lui Toma Brașoveanul» (*Comoedie IX Graece*, Veneția, 1484). De la «Costandin popa din mahalaua Broștenilor» ne-a parvenit *Opera Aristotelis*, Veneția, 1497. De la Vasile Alecsandri ni s-a transmis un volum intitulat : *Isidorus Episc. Hispaliensis, Etymologiarum*, Veneția 1485, cu însemnarea «Ex libris Bei Gratiani». Autoarea articolului opinează că exemplarul ar proveni din biblioteca lui Gaspar Gratiani, domnul Moldovei.

Incunabulul : *Joerg von Nürnberg, Antzeygung Kurtzlichen und vollfurung den ursprung dess Thurckvschen und hundtyschen volcks*, F. I., 1500) ne furnizează știri despre evenimentele din Moldova din anii 1474—1476. Unele pasaje ne semnalează eoul victoriilor domnitorului moldovean asupra turcilor. În opera Schedel Hartmann, *Liber Cronicarum*, Nuremberg, 1493, se găsec referiri cu privire la țara noastră. Din cele 2 exemplare pe care le posedă Biblioteca, unul conține xilogravurile colorate cu mîna. Știri similare identificăm de asemenea în operele : Ulrich von Reichental, *Concilium zu Constanz*. Augsburg, 1483 ; Aeneas Silvius, *In Europam* (Memmingen, 1489).

În privința circulației incunabilelor pe teritoriul românesc, contribuțiile lui Constantin Karadja sînt cele mai importante, ele semnăindu-ne o parte din lucrările din bibliotecile străine, care conțin referiri la faima europeană a lui Vlad Țepeș și atitudinea sa față de otomani. În xilogravurile acestor tipărituri ni s-a păstrat portretul voievodului muntean. Între anii 1930—1940, N. D. Ciotori donează Bibliotecii Academiei prețioase incunabile, ca : Cicero, *Opera omnia*, 2 vol., Mediolanum, 1498 ; Dante, *Commedia*, Vinezia, 1484 etc., achiziționate de el în Europa Occidentală. Volumele incunabilelor indică «existența pe teritoriul nostru a unor biblioteci umaniste» dovedind vechile legături cu Apusul și rolul jucat de țările române pe scena istorică a Europei» (VIII).

În Nota (IX—XIII) se redă metoda de prezentare a incunabilelor, descrierea lor, proveniența, însemnările de proprietate, legătura, diferite observații și cota sub care figurează în Biblioteca Academiei. Descrierea *Incunabilelor* e cuprinsă între p. 1—42 + addenda (la p. 91). O listă a incunabilelor din Bibliotecă în ediție *facsimilată* sau în *fotocopie* conține 14 titluri (p. 43—45). Urmează 4 indici : 1. *Indicele alfabetic general* (p. 47—56), 2. *Indice cronologic* (p. 57—60), 3. *Indicele locului de tipărire și al tipografilor* (p. 61—65), 4. *Indice de concordantă între cataloagele in-*

ternationale de incunabile și cotele din Biblioteca Academiei (p. 67—68). *Ilustrațiile* (p. 69—89).

Semnalăm câteva titluri importante prin proveniență sau alte elemente: Antonius Florentinus, *Confessionale*, 1499. Exemplarul e dăruit Bibliotecii în 1894 de mitropolitul Moldovei și Sucevei, Iosif Naniescu; *Opera lui Aristotel*, vol. IV, Venetia 1497, în tipografia lui Aldo Manutti, conține însemnarea «Această carte iaste a popei Costandin ot mahalaua Broștenilor»; Bossius Donatus, *Chronica Bossiana*, Mediolanum, 1492, donație a lui Const. Karadja; Cicero, «*De officiis cum comentariis...*», Venetiis, 1498, donație de Colonel Radu Rosetti în 1923; *Psalterium Graeco-Latinum*, Mediolanum, 1481 (Provine din biblioteca Seminarului central din București); *The-saurus Cornucopiae et Horti Adonidis*, Venetia, 1496 (Pe f. 1: «Din Vivlioteca Sfintei Mitropolii»). Poartă sigiliul Colegiului Sfintu-Sava din București. Legătură în piele. — (C. B.).

Direcția generală a Arhivelor Statului, *Îndrumător în Arhivele Centrale*, volum întocmit de Maria Soveja, Iulia Gheorghian, Marcel Dumitru Ciucă; a colaborat și Mihail Fănescu, vol. I, partea I, București, 1971, 517 p.

În *Prefață*, directorul arhivelor centrale, Vasile Arimia arată că în decurs de 140 de ani s-au strâns în depozitele Direcției generale a Arhivelor Statului multe din documentele emanate din cancelariile domnești și ale altor instituții de pe teritoriul României, începând cu secolul al XIV-lea. O prezentare de ansamblu, a conținutului acestor fonduri, pentru cunoștința cercetătorilor nu s-a făcut și de aceea Direcția Generală a Arhivelor a inițiat acum tipărirea «Îndrumătorului în arhive».

Lucrarea va cuprinde mai multe volume, iar unele din ele vor avea partea I-a și a II-a. Aceasta se va face pe categorii de instituții, spre a ușura cercetătorilor putința de informare. Seria începe prin acest volum care cuprinde acte provenind de la instituțiile ecleziastice. Aceasta fiindcă, «în afară de faptul, că aici s-au păstrat documentele cele mai multe și mai vechi, ele oferă date prețioase din epoca feudală în Moldova și în Țara Românească, pentru diverse categorii de specialiști ai evului mediu».

Se menționează aici, materialul documentar a peste 200 de fonduri, care au intrat în depozitul Arhivelor în urma secularizării averilor minăstirești. De reținut, că pentru fiecare fond se face și un scurt istoric, ceea ce este de un folos real pentru cercetători. Materialul se referă la mitropolii, episcopii, minăstiri, schituri și biserici.

Nenumărate sînt documentele prin care se dăruiesc minăstirilor moșii, sate, venituri, scutiri de dări, astfel că în momentul secularizării, aproape o treime din teritoriul țărilor române erau în protectoratul Bisericii. După secularizare, făcută la 24 august 1864, tot acest material arhivistic, intră în depozitul Arhivelor Statului din București, formînd aproape toată zestrea documentară a țărilor române. Ele cuprind o perioadă de cinci secole, care începe în anul 1374, cînd avem primul document din Țara Românească de la Vladislav voievod, scris pe pergament, precum și cel mai vechi document pentru Moldova, provenind de la Roman Vodă din anul 1392. Fondul acesta documentar a fost păstrat cu mare atenție de către Biserică, la diferite nivele, centrala lor fiind cele două Mitropolii, unde se conservau toate documentele importante ale țării.

Volumul acesta cuprinde exact un număr de 226 de fonduri arhivistice provenind de la mitropolii, episcopii, minăstiri, schituri și biserici. În cadrul fiecărei prezentări se dă un scurt istoric al instituției respective, succinte informații despre materialul documentar ce se află la Arhiva Centrală, anii extremi ai acestuia și instrumentele de informare științifică, care stau la dispoziția cercetătorului. Pentru informarea eventualilor cercetători, mulți dintre clericii noștri dorind să cunoască trecutul instituției pe care o servesc, dăm numele unităților care sînt cuprinse în acest volum: *Mitropolia Țării Românești, Episcopia Argeș, Buzău și Rimnic, Minăstiri: Aninoasa, Sfinții Apostoli, Arnota, Baia de Aramă, Banu, Băbeni, Berca, Berislăvești, Bistrița, Bradu, Hanul Greci, Codreni, Brebu, Brîncoveni și Mamul, Bucovăț, Butoiul, Căldărușani, Călușul, Căscioarele, Cernica, Cheia, Ciorogîrla sau Samurcăsești, Cimpulung, Clocociov, Cobia, Comana, Cotmeana, Cotroceni, Cozia, Dealul, Dedulești, Din-*

tr-un Lemn, Sfânta Ecaterina, Sfântul Gheorghe-Nou, Ghighiu, Glavacioc, Golgota, Govora, Cruiu, Holăreni, Hurezi, Sfântul Ioan-București, Sfântul Ioan-Focșani, Jitia și Roaba, Mărcuța, Mărgineni, Măxineni, Mihai-Vodă, Mislea, Motru, Nucet, Pantelimon, Pasărea, Plătărești, Plumbuita, Poiana Mărului, Polovragi, Radu Vodă, Răzvan, Rîmnicu-Sărat, Rîncăciuv, Sadova, Sfântul Sava-București, Sărindar, Segarcea, Sinaia, Slobozia lui Enache și Apostolache, Snagov, Spirea din Deal, Sfântul Spiridon-Nou, Sfântul Spiridon-Vechi, Stravopoleos, Strehaia, Strimba, Surpatele, Tismana, Tîrgșor, Tutana, Țigărești, Valea, Văcărești, Vărbila, Vieroș, Vîforița, Vintilă Vodă, Zlătari.

Schiturile: Bascovul, Berivoiești, Beștelei, Buliga, Ciocanul, Ciolanul, Cotești, Crasna, Dălhăuți, Fedeleșciori (Fedeleșoiu), Flămînda, Frăsinei, Fundătura, Fusea, Găiseni, Găvanul, Sfântul Gheorghe-Buzău, Iordăcheanu, Jgheabu, Lainici, Logrești, Mărgineanu, Mărculești-Flămînda, Nămăești, Negoiești, Nîfon, Ostrovul, Pătroaia, Predeal, Rătești, Recea, Rogozu, Scăueni, Seaca-Mușetești, Suzana, Trivalea, Văleni, Vărzărești, Zamfira.

Biserici: Cretulescu, Sfântul Dumitru-Craiova, Sfântul Gheorghe-Giurgiu, Ghe-noaia, Madona Dudu-Craiova, Sfântul Nicolae-Pitești, Udricani, Sfînta Vineri-București, Vitanul.

Mitropolia Moldovei, Episcopia Huși, Episcopia Roman.

Mănăstiri: Adam, Agafton, Agapia, Aron Vodă, Barnovschi, Berzunți, Bisericiani, Bistrița, Bîrnova, Bogdana, Buhalnîța, Cașin, Cetățuia, Coșula, Dancu, Dobrovăt, Doljești, Fistici, Florești, Frumoasa, Galata, Golia, Gorovei, Mavromolu, Mira, Neamț, Sfântul Nicolae Domnesc, Nicorița, Pingărați, Precista-Bacău, Precista-Galați, Precista Mare din Roman, Precista și Răducanu, Proboța, Răchitoasa, Rașca, Sfântul Sava-Iași, Secu, Slatina, Socola, Soveja, Sfântul Spiridon, Tazlău, Teodoreni, Trei Ierarhi, Văratec, Vizantea, Vorona, Zagavia.

Schituri: Almașu, Bradu, Brazi, Brătești, Buciumeni, Cetatea Mică, Columba, Cozancea, Cruceanu sau Pîrvești, Deleni, Drăgușani, Dumbrăvița, Frumușica, Ghe-reasca, Giurgeni, Golgota, Grăjdeni, Grumăzoaia, Hîrșova, Lipova, Mălinești, Nechitu, Popăuți, Rafailă, Runcu, Scînteia, Stîboreni, Unsa, Valea Neagră.

Biserici: Sfântul Gheorghe-Galați, Sfântul Gheorghe-Lozonschi, Sfântul Ioan Zlă-taust, Sfântul Lazăr-Iași, Sfântul Nicolae-Galați.

Urmează un capitol sumar despre epitropiile «Sfîntului Mormînt» din Țara Româ-nească și Moldova, pentru perioada 1700—1870. Se mai dau peste douăzeci de facsimile de documente, începînd cu hrîsovul lui Vladislav Voievod pentru mînăstirea Vodița, din anul 1374 și terminînd cu «tugraua» de pe un bevat al sultanului Medîc din anul 1848.

Acest îndrumător este de un real serviciu pentru cercetătorii trecutului Mitropo-liilor, Episcopoiilor și diferitelor Mînăstiri și schituri din Țara Românească și Moldova.

Scurtul istoric ce se dă fiecărei unități nu este însă totdeauna exact iar biblio-grafia care se bazează în parte pe lucrarea lui Stoicescu, publicată în revista Mitropo-liei Olteniei nu este completă, adică este rămasă cu un an în urmă. Cităm spre exemplu studiile care s-au făcut mai apoi asupra Mănăstirilor Jitianu, Segarcea, Brîn-coveni, Mamu, Ghighiu, Mărgineni, Rîmnicu-Sărat, Măxineni, Slobozia lui Enache, și poate și altele. Cercetătorul va fi obligat să urmărească materialul publicat după anul 1966, în special pentru Țara Românească, cînd se încheie lucrarea lui N. Stoicescu. O bibliografie adecvată și un indice general bogat, încheie această lucrare meritoasă, pentru care alcătuitoarii merită toată lauda. — (T.G.B.).

Istoria României în date, Editura Enciclopedică Română, București, 1971, 526 p.

Volumul, elaborat de un colectiv de specialiști sub conducerea prof. Constantin C. Giurescu, este în esență un repertoriu cronologic al principalelor date din istoria României, de fapt cea dintîi lucrare de felul acesta din istoriografia română, în care sînt concretizate, alături de fondul vechi al cunoștințelor noastre istorice, și nume-roasele date noi scoase la iveală prin amplele și multilateralele cercetări din ultimii douăzeci de ani. Sub o formă succintă, în ordine strict cronologică, este redat întregul flux al faptelor petrecute pe teritoriul țării noastre de la paleoliticul inferior (1.000.000—100.000 î.e.n.) pînă la legile votate de Marea Adunare Națională la data

de 29 decembrie 1969, cu care se încheie lucrarea. Cuvîntul istoric trebuie înțeles în sensul cel mai larg, cuprinzînd «toate planurile activității umane, sociale și individuale»: nu numai istoria evenimentelor politice (începuturi și sfîrșituri de domnii, succesiunea guvernelor, bătălii și tratate de pace), dar și istoria înfăptuirilor economice, a realizărilor de seamă din domeniul literar, artistic și cultural, momentele importante din viața bisericii etc. Datele sînt consemnate cu cea mai mare precizie, arătîndu-se pentru perioada veche, ori de cîte ori s-a putut, anul sau intervalul respectiv, iar începînd cu epoca modernă (p. 167: «1821, ian. 18—19, Tudor Vladimirescu părăsește Bucureștii în fruntea unei cete de arnăuți și se îndreaptă spre Tirgu-Jiu, unde ajunge la 21 ian.»), anul, luna și ziua. Lămuririle sînt reduse «la strictul necesar», destul de dezvoltate totuși în ceea ce privește evenimentele mai importante ca ele să cuprindă toată substanța lor. De aceea credem a nu greși afirmînd că lucrarea este mai mult decît un simplu «îndreptar cronologic, o călăuză la îndemîna oricui o pornește pe cărările istoriei» — cum o definește modest introducerea: ea este o adevărată sinteză istorică, o istorie a României căreia redarea lapidară a faptelor imprimă o pregnanță, o densitate pe care nu o pot atinge obișnuitele încercări de interpretare istorică.

Repertoriul cronologic este întregit cu două anexe de mare utilitate: lista domnilor Țării Românești și ai Moldovei, voievozilor, principilor și guvernatorilor Transilvaniei (inclusiv domnii asociați și pretendenții), șefilor de stat și președinților Consiliului de miniștri al României (p. 443—466); apoi un cuprinzător indice de persoane și de locuri (p. 467—523). Astfel, cu toată înfățișarea lui modestă, volumul *Istoria României în date* este un admirabil instrument de lucru, scutind pentru orice informare istorică — de acum 100.000 de ani sau de acum 2 ani — îndelungate și uneori infructuoase cercetări prin sintezele de care dispunem. Meritul acestei reușite revine bine înțeles, în primul rînd, experimentatului coordonator al lucrării, prof. C. C. Giurescu, care împreună cu colectivul de istorici alcătuit din Horia C. Matei (istoria veche), Florin Constantiniu și Marcel D. Popa (istoria medie), Nicolae C. Nicolescu și Gh. Rădulescu (istoria modernă și contemporană), asistat și de un grup de colaboratori dintre care desprindem numele lui Vasile Drăguț (arta și arhitectura veche) și Dan Zamfirescu (literatură), a pus în circulație un volum ce nu are voie să lipsească din biblioteca nici unei persoane cu interes pentru istoria țării noastre.

Vasile Drăguț, Vasile Florea, Dan Grigorescu, Marin Mihalach, *Pictura românească în imagini*, București, Ed. Meridiane, 1971, 320 p. + 1111 ilustrații.

Împărțit în patru capitole — pictura veche românească (sec. XI—XVIII), pictura românească din al XIX-lea, pictura românească în prima jumătate a sec. XX, pictura românească contemporană — volumul reprezintă o amplă frescă a tuturor realizărilor picturale de pe teritoriul țării noastre, sau — după cum îl definește în prefață artistul poporului Dimitrie Ghiță — «o incursiune de-a lungul unui timp și al unui spațiu românesc, o admirabilă demonstrație de continuitate».

Amplu tratată în prima și cea mai importantă parte a lucrării (p. 7—104), pictura românească veche are ca autor pe eminentul specialist Prof. Dr. Vasile Drăguț, care, valorificînd atît datele mai vechi, «clasice», ale istoriografiei artelor plastice, cît și acelea acumulate în ultimii ani de cercetători ca Sorin Ulea pentru Moldova, Andrei Pănoiu pentru Oltenia și, îndeosebi, însăși domnia sa pentru Transilvania, a putut elabora, pentru prima oară în literatura de specialitate, această sinteză a picturii românești vechi, adică de fapt a picturii religioase din țara noastră. Spațiul de care dispunem nu îngăduie o dare de seamă amănunțită a capitolului, deși numărul mare al mențiunilor și al imaginilor inedite, al interpretărilor și al punctelor de vedere originale ar justifica o asemenea analiză. Deocamdată ne vom mulțumi să relevăm ceea ce, după părerea noastră, constituie meritul esențial al lucrării: simțul acut al continuității în decursul veacurilor a operei zugravilor noștri de biserici și, mai cu seamă, profunda interdependentă a celor trei provincii istorice românești care — pe plan politic, economic, religios și artistic — străbate ca un fir călăuzitor întreaga expunere.

De aceeași ridicată ținută artistică ni s-au părut celelalte trei capitole. Am apreciat, de asemenea, calitatea versiunilor engleză, franceză și germană, care ne face să

scuzăm cele câteva greșeli de tipar. Formula de prezentare adoptată de Editura Meridiane — cu interiorul paginilor rezervat textului și exteriorul ocupat de ilustrații în alb-negru, la care se adaugă un număr mai redus de pagini cu planșe color — ni se pare adecvată unui volum care se vrea în primul rând o operă de serioasă documentare. Ea a fost adusă la îndeplinire în excelente condiții, cu tot delicatul proces de ajustare a textelor străine necesitățile de încadrarea lor în tiparul uniform al ilustrațiilor marginale. O prezentare fără ilustrații în text, urmată de un număr firește restrâns de planșe numai color, ar fi fost mai spectaculoasă și poate mai ușor de realizat, dar totodată și mai puțin instructivă. — (Radu Crețeanu).

Contribuții la istoria învățămîntului românesc, Culegere de studii, București, Editura didactică și pedagogică, 1970, 205 p. + 2 hărți.

Editura didactică și pedagogică a publicat recent primul volum de studii — din cele trei volume proiectate — necesare redactării istoriei învățămîntului din România, obiectiv principal al lucrărilor Comisiei alcătuite de Ministerul Învățămîntului în acest scop. Volumul de față cuprinde unele aspecte ale istoriei învățămîntului românesc în secolele al XVII-lea, al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Autorii s-au oprit mai ales asupra secolului al XVIII-lea, secol în care au avut loc evenimente însemnate în domeniul învățămîntului.

După cum rezultă din studiile asupra dezvoltării școlii românești în secolul al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului următor, condițiile social-istorice au determinat în acel timp, în țările noastre, întemeierea unor instituții statornice de învățămînt, depășindu-se astfel, calitativ, stadiul anterior al formelor de învățămînt de pe lângă mînăstiri, curți domnești sau dregătorii locale.

Rezultatele cercetărilor cuprinse în volum elucidează multe probleme din domeniul învățămîntului din această perioadă, ducînd la constatarea treptatei integrări a țărilor române în curentul larg de dezvoltare culturală a Renașterii europene. Acum apar și se înmulțesc școlile orășenești, care, deși unele din ele, foloseau ca limbă de predare limbi străine, erau frecventate de tineri români. În același timp încep să ia ființă și școlile sătești, care sînt organizate și întreținute pe plan local în Țara Românească și Moldova, iar în Transilvania sub forme statornice, prin legi.

Materialele din această culegere consemnează câteva fapte de interes deosebit pentru viața culturală a țărilor române în epoca amintită. Astfel, reformele școlare din 1766 și 1776, deși menite să întărească învățămîntul grecesc din cele două *Academii domnești de la București și Iași*, au dus la necesitatea unui învățămînt în limba pămîntenilor și la ființarea de școli românești în orașele de reședință ale ținuturilor sau județelor. Alături de școlile grecești destinate fiilor de boieri, se întemeiază din veniturile statului, școli românești, pentru copiii claselor mijlocii din orașe.

O altă reformă importantă a fost cea din 1774, în Imperiul habsburgic, cu aplicare la Transilvania, Banat, Maramureș și Bucovina. Angajați în lupta pentru apărarea ortodoxiei, împotriva asalturilor catolicismului și protestantismului, domnitorii din cele două principate dunărene au încurajat învățămîntul atrăgînd în același timp, prin subsidii, la București și Iași, mulți tineri din alte părți ale lumii ortodoxe. Unii domnitori au făcut, în decursul veacului al XVIII-lea și în primele decenii ale celui următor, bogate donații în bani, pentru înființarea și susținerea de școli în țările balcanice și chiar în Asia.

Studiul lui Const. C. Giurescu: *Țările românești sprijinitoare ale învățămîntului din Peninsula Balcanică și Orientul apropiat*, aduce dovezi care pun în plină lumină contribuția poporului român la dezvoltarea culturală a popoarelor învecinate și chiar mai depărtate. Autorul conchide că «sprijinul acordat de țările românești învățămîntului din Peninsula Balcanică și Orientul Apropiat a fost însemnat și că el s-a manifestat sub diferite forme, timp de secole. Această veche tradiție românească a continuat, în cursul secolului al XIX-lea, sub Cuza-Vodă, cînd numeroși tineri bulgari sînt primiți la Școala de medicină din București...».

Același lucru se desprinde și din studiul *Cărți școlare tipărite în țările românești pentru popoarele învecinate: sîrbi, bulgari și greci*, de Virgil Molin, care este o remarcabilă contribuție la istoricul tiparului românesc.

Corectînd unele aspecte din trecutul tiparului românesc, reținem din articolul regretatului V. Molin constatarea că acest meșteșug de artă ajunsese la un înalt nivel

și că împrejurările ne-au îngăduit să ajutăm, pe plan cultural, unele popoare din țările învecinate. Studiul urmărește și modul de infiripare a acestor relații culturale și fixarea circumstanțelor istorice în care s-au produs ele.

Studiul lui Ilie Popescu-Teiușan; *Legislația școlară feudală în Țările Române*, întemeiat pe o bogată documentație edită și inedită, aduce noi date și constituie o contribuție valoroasă la cunoașterea legislației școlare din acea epocă. Reține atenția începutul învățămîntului feminin, particular și legiferat, de care autorul se ocupă în-deaproape.

Menționăm ca o contribuție meritorie, studiul lui Const. A. Stoide: *Contribuții la istoria învățămîntului în școlile din Iași, în secolul al XVIII-lea*. Autorul formulează și precizează multe probleme din domeniul instrucției ieșene, combătînd părerile unor autori ai altor lucrări monografice referitoare la aceleași probleme.

Gh. Pârnuță semnează articolul *Școlile din orașele Țării Românești*, care completează cu noi date inedite lucrările despre aceste școli. El trage concluzii semnificative, afirmînd că limba românească în această perioadă a luat din plin locul limbii slavone. Fenomenul este același în ținuturile românești de sub stăpînirea habsburgică, unde s-au decretat, după anul 1774, legiuri școlare ce favorizau toate clasele sociale și toate naționalitățile conlocuitoare. Școala populară a cîștigat ființa legală, iar satele românești au beneficiat și ele de această nouă situație. Date noi sînt aduse în sprijinul acestui fapt de studiul: *Învățămîntul din Maramureș la sfîrșitul secolului al XVIII-lea*, al lui Ion Bilă.

G. D. Isclu semnează: *Legiferarea organizării învățămîntului în Țara Românească în anii 1831—1834*. Deși abordată în istoriografie, în sintezele istorice, în diferitele lucrări de istorie a pedagogiei românești, tema în discuție reclamă stăruința cercetătorului, vizînd nu atît contribuția documentară originală, căci actele sale fundamentale sînt cunoscute —, cit mai ales interpretarea. Autorul reușește să contribuie, prin interpretare, la o cit mai corectă valorificare a tradiției naționale în acest domeniu, fixîndu-i rolul în dezvoltarea societății românești.

Interesul pe care-l purtăm astăzi problemelor legate de relațiile culturale dintre țările române și țările europene în trecut reiese și din studiul lui N. Vătămanu: *Învățați greci formați la Oxiord și la Halle și legăturile lor cu românii la începutul secolului al XVIII-lea*.

*

Lectura studiilor cuprinse în această culegere reușește să pună în lumină momente importante ale istoriei învățămîntului românesc. Studiile se întemeiază pe bogate surse de arhivă în mare parte inedite. Din analiza lor se desprind cîteva concluzii.

La noi, ca pretutindeni, a existat un proces neîntrerupt de manifestare a dorinței de învățătură, chiar în cele mai grele vremuri de subjugare economică și politică. Năzuințele de libertate, ca și cele de luminare, au îndemnat poporul român spre școli, chiar cînd în ele nu se cultiva limba națională.

Unitatea culturală a celor trei părți române este pusă în evidență de cea mai mare parte a studiilor din acest volum.

Sînt de remarcat și hărțile de la sfîrșitul volumului: «Harta primelor școli orășenești: secolele XI—XIX» alcătuită de Ilie Popescu-Teiușan, Gh. Pârnuță și Nic. Albu și harta: «Școlile din Peninsula Balcanică și Orientul apropiat ajutate de Țările Românești», alcătuită de Const. C. Giurescu. — (*Prof. V. Popovici*).

Virgil C â n d e a, *Sources roumaines et grecques dans les bibliothèques du Proche-Orient*, în «Bulletin d'Association internationale d'études du sud-est européen», Bucarest, VIII (1970), no. 1/2, p. 66—78.

Cu toată bogăția sa în izvoare istorice și literare, Orientul Apropiat constituie o zonă încă puțin explorată pînă astăzi de către cercetătorii români și greci. A. Papadopoulos-Kerameus, Emile Picot, Emile Legrand, A. Papadopoulos-Callimach, Dan Simonescu, Emile Mouracadé au arătat în studiile lor că în Orientul Apropiat s-a resimțit profund influența binefăcătoare a *mecenatului românesc*. Tot ceea ce se știe consta în

faptul că tipărița arabă ce funcționa în această parte a lumii fusese înființată de *Antim Ivireanul* și domnitorul *Constantin Brâncoveanu*. Totuși relațiile culturale nu s-au mărginit numai la acest aspect. Cel care a avut intuiția unor comori de date și elemente de cultură existente în zona respectivă, a fost marele savant român Nicolae Iorga.

După o serie de memorii prezentate Academiei Române — care dovedeau rolul activ al voievozilor și domnitorilor români în dezvoltarea culturii creștine în Orientul Apropiat, marele istoric N. Iorga întreprinde în colaborare cu Marcu Beza, fost consul general al României la Ierusalim — o operă de depistare și cercetare fructuoasă a acestor valori. Siria, Libanul, Palestina, Turcia, Cipru furnizează lui Marcu Beza, probele sigure ale unei prezențe culturale româno-grecești, determinantă pentru evoluția acestor regiuni. Istoria modernă a Orientului Apropiat un poate fi înțeleasă în toate articulațiile sale fără recapitularea contactelor lor cu Europa. Cultura română a jucat un rol de prim plan în realizarea lor. Efortul creștinilor arabofoni, melhiții — în secolul al XVII-lea în direcția unei renașteri culturale proprii, — a fost susținută în cea mai mare măsură de țările românești, singurele țări autonome cu populație creștină în spațiul turcocratiei.

Bibliotecile Orientului Apropiat conțin vestigiile artistice, care s-au încadrat în efortul românesc de a ajuta popoarele respective pe calea propășirii culturale.

Menționăm *Evangheliarul* lui Ieremia Movilă (1598), păstrat în Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Muntele Sinai, *Evangheliarul* lui Luca Cipriotul (1594), care în 1616 va ajunge mitropolit al Ungrovlahiei. El se păstrează în biblioteca patriarhatului de Ierusalim. Patriarhul Doștei al Ierusalimului, cel care multă vreme a stat la curțile domnești din București și Iași, și-a procurat din Moldova o serie de manuscrise slavone, dintre care unul din anul 1660, poartă autograful spătarului Nicolae Milescu. (O parte din ele sînt menționate în lucrarea lui Marcu Beza, *Urme românești în Orientul ortodox*, București, 1937, 211 p.).

Printre *izvoarele românești în limba arabă*, *Călătoria patriarhului Macarie de Antiohia*, redactată de Paul din Alep, conține o bogată documentare privind istoria politică și culturală a Țărilor Românești și a Rusiei — din secolul al XVII-lea (Vezi ediția engleză 1829—1837, 2 vol. publicată la Londra, iar în țara noastră ediția C. Negruzzi (1840—1841), ediția B. P. Hasdeu (1865), Emilia Cioran, (1900), ediția preot prof. Vasile Radu (1930). Autorul articolului, făcînd cercetări între anii 1967 și 1970, în Siria, Liban, Iordania și unele capitale vesteuropene relevă numărul destul de mare al acestor *izvoare românești* (Vezi V. Cîndea, *Letopisețul Țării Românești (1294—1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zaim*, în «Studii», revistă de istorie, București, 23 (1970), p. 675—692). A proceda la inventarierea manuscriselor răspîndite în bibliotecile patriarhatelor ortodoxe din Damasc, Ierusalim, a mănăstirilor din Siria, Liban, Iordania, Palestina, Egipt — constituie o urgență de mare utilitate culturală (Vezi Joseph Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, vol. I—III, Harissa-Beyrouth, 1958—1963; Dan Simonescu, *Cărți arabe tipărite de români în secolul al XVIII-lea*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), p. 525—561; Idem, *Impression de livres arabes et karamanlis en Valachie et en Moldavie en XVIII-e siècle*, în «Studia et Acta Orientalia», 5/6 (1967), p. 40—75).

Opera lui Petru Movilă, *Mărturisirea ortodoxă* e tradusă în 1675 de Christodul, episcop de Gaza și Ramleh. De asemenea, ea figurează în multe manuscrise ce se găsesc la Cairo, Damasc și Alep. Același traducător redă în arabă lucrarea lui Maxim de Peloponez, *Manual contra schismei catolice*, București, 1690, ca și lucrarea lui Nectarie de Ierusalim, *Respingerea primatului papal*, Iași 1682. Manuscrisele acestor traduceri, păstrate la Beirut și Cairo atestă larga lor răspîndire în secolul al XVIII-lea. Lucrările lui Sevastos Kumenites, conducător și profesor al Academiei domnești de la București — sînt traduse în arabă (Ele se găsesc în Beirut și Cairo). În 1747 la Iași în «tipografia arabă» apărea *Sintagma împotriva azimelor*.

Kiriacodromionul lui Nichifor Teotokis, învățat grec avînd strînse legături cu Țările Românești, a cărui operă a fost de multe ori reeditată în secolele XVIII—XIX, — va fi publicat la Ierusalim în 2 volume (1898). Iusuf Mahanna al-Haddad de Damasc traduce în arabă opera lui Alexandru Sturza, diplomat și scriitor, protector al lui Mihail Kogălniceanu.

Renașterea culturală melkită a avut o largă arie de influență în Orientul Apropiat. O copie a *Istoriei voievodului Vasile Lupu al Moldovei și războaiele sale* re-

dactată de Paul din Alep se găsește în biblioteca Iskandar al-Maaluf din Zahle (Liban). În manuscrisul *Didahiile* lui Chiril Lucaris, datînd din 1615, ce se păstrează în biblioteca Patriarhiei Ortodoxe din Ierusalim, se găsesc date importante privind vizita autorului în Țările Românești. Un manuscris al lui Matei al Mirelor (cod. 161), care a trăit și a scris în Muntenia, — conține autograful spătarului Nicolae Milescu. Alte numeroase opere (un manuscris din opera lui Ioan Cariofil, dedicat lui Șerban Cantacuzino etc.) marchează legăturile strînse între țara noastră și regiunile respective, lărga generozitate și ajutorul acordat de domnitorii români popoarelor ortodoxe levantine.

În Biblioteca Patriarhiei Ortodoxe din Damasc, manuscrisul *Istoria patriarhilor Antiohiei*, redactat de Atanasie Dabbas (1702) și dedicat lui Constantin Brîncoveanu, poartă stema Munteniei, cu versuri și dedicație, adresate domnitorului român. Peste 15 lucrări publicate în limba arabă cu ajutorul românesc — atestă existența unei adevărate politici culturale româno-arabe. În perioada respectivă creștinii arabofoni învingeau aceleași greutăți, cunoscute și de români, pentru întronarea definitivă a limbii lor naționale, ca limbă de cult. În această operă de rezistență față de prozelitismul catolic (care în 1724 parțial reușește) și de afirmare a limbii naționale arabe, care înlocuiește pe cea siriacă, cultura română îi oferă un sprijin de mare forță și de incontestabilă eficacitate.

Colaborarea diferitelor biblioteci, a istoricilor, a orientaliștilor, a bibliografilor, din această parte a lumii pentru a scoate la lumină, a valorifica toate izvoarele documentare, manuscrise, acte diplomatice, cărți etc., — va reliefa și mai mult evidența aportului românesc în sprijinirea mișcării culturale a popoarelor din Orientul Apropiat.

Ludovic Demény, *La tradition de l'imprimerie de Macarios de Valachie dans l'imprimerie sud-slave du XVI-e siècle*, în «Bulletin de l'Association internationale d'études du sud-est européen», Bucarest, VIII (1970), nr. 1/2, p. 87—97.

Tipografia lui Macarie din Muntenia a exercitat o influență considerabilă la începutul secolului al XVI-lea asupra tipografiilor chirilice sud-est europene. În secolul al XVI-lea influența sa se resimte, de asemenea, în Țările Românești, cît și în Transilvania (tipografia lui Filip Moldoveanu, a lui Coresi și Lörînt).

Se știe că cele trei cărți tipărite în Muntenia de către Macarie, *Liturghierul* (1508), *Octoiul* (1510), *Evangheliarul slavon* (1512) diferă din punct de vedere grafic de cele tipărite la Cetinie în 1493—1496. (Un *Evangheliar* ca fiind apărut tot aici se pare că n-a existat. Vezi J. Badalic, *Jugoslavica usque ad Annum MDC. Bibliographie der süd-slavischen Frühdrucke*, Baden-Baden, 1959).

Ele se deosebesc totodată în mod frapant și de cărțile chirilice apărute la Cracovia, în 1491 (*Octoih*, *Ceaslov*, *Penticostar*, *Octoih*, *Psaltire*, *Molitvenic*, sub îngrijirea lui Schweipolt Fiol).

Tipăriind pentru prima dată cu tipar chirilic, textul celor 4 Evanghelii, cît și acela al *Liturghierului*, neavînd absolut în față nici un model, Macarie apelează la manuscrise, din ale căror litere ornamentate se inspiră. Îndeosebi în «*Evangheliar*», e nevoie de o serie de noi inițiale pe care el însuși le creează după o factură nouă, necunoscută pînă acum în tipografia chirilică, în formă de împletituri. Inițialele din tipăriturile de la Cetinie se apropie de inițialele latine din cărțile tipărite îndeosebi în secolul al XV-lea la Veneția. Atît pentru tipografia de la Cetinie, cît și pentru tipografia chirilică de la Veneția, — e caracteristică întrebuintarea inițialelor ornamentate, uneori chiar cu elemente zoomorfe, plasate într-un cadru. Se semnalează că pînă la sfîrșitul celui de-al doilea deceniu al secolului al XVI-lea, acest tip de inițială ornamentată e singurul ce apare atît în sudul Dunării cît și în cărțile chirilice tipărite la Veneția. Tipul de inițială, alcătuit din împletituri (linii împletite) nu apare în nici o carte tipărită în sudul Dunării înainte de 1519 (Vezi D. Medakovici, *Caracterele grafice ale cărții sîrbești tipărite în sec. XV—XVII*, Belgrad, 1958, în l. sîrbă).

Feodor Liubavici tipărește la Mînăstirea din Gorazde, în Herțegovina un *Liturghier* (1519), o *Psaltire* (1521) și un *Molitvenic* (1523). Fiul său, Dimitrie Liubavici aduce

tipografia chirilică la Tirgoviște, unde în 1544 pune bazele celei de a doua tipografii chirilice a secolului al XVI-lea, făcînd să apară între 1545—1547, trei lucrări.

L. Demény prezintă caracteristicile «Psaltirei» de la Gorazde în comparație cu «Liturghierul lui Macarie» (1508). Te frapează imediat asemănarea dintre vigneta de pe foaia nr. 1r, a caietului I, foaia nr. 5r, caietul 7 și foaia 7r a caietului 13, ca și cele din «Evangheliarul» din 1512 — și vigneta din «Psaltirea» mai sus-mentonată. Asemănarea e atît de accentuată încît se pare că ne aflăm în fața «unei perfecte identități», ceea ce a implicat folosirea aceleiași clișeu. Analiza comparativă a acestor cărți duce la concluzia că Feodor Liubavici a copiat mai întii vigneta lui Macarie și apoi a gravat după ea un nou clișeu. Pentru susținerea acestei demonstrații L. Demény reproduce fotografia, un număr de inițiale, vignete (B,B,T,N). Demonstrația e extrem de clară și îndreptățește pe cercetător să afirme că faima tipografiei lui Macarie din Valachia a cunoscut o răspîndire destul de considerabilă în sudul Dunării, îndeosebi în Serbia. Influența tipografiei lui Macarie din Valachia nu s-a exercitat numai asupra tipăriturilor de la Gorazde, ci cu mult mai puternic într-o întreagă serie de «Evangheliare». Trebuie subliniat faptul că în afară de «Evangheliarul» lui Lavrentie, în Transilvania, nu există ediție de Evangheliar din secolul al XVI-lea, în care să nu distingî într-un chip izbitor influența lui Macarie. «Tetraevangheliarul» tipărit de Macarie în Muntenia în anul 1512 a slujit ca model — fiind copiat uneori pe zeci de file, pagină de pagină — de toate tipografiile, care au reproduș textul respectiv. Acest fapt e verificabil în Evangheliarul din 1546, al lui Filip Moldoveanul, în Evangheliarele slavone ale lui Coreși (1562, 1579, 1583), ca și în Evangheliarul tipărit la Brașov în 1565, sau în cel tipărit de Lörînt, în 1579, la Alba Iulia.

În istoria cărții chirilice sud-dunărene și venețiene textul celor 4 Evanghelii a fost tipărit pentru prima dată în 1537 la Mînăstirea Rujan, unde funcționa deja o tipografie. Din Evangheliarul tipărit aici de către călugărul Teodosie se găsesc extrem de puține exemplare. Cel mai complet exemplar se păstrează în Biblioteca publică din Leningrad (Secția cartea rară, I, 1, 8), și el atestă «o indiscutabilă influență a tipografiei lui Macarie din Muntenia», fiind tipărit după modelul lui Macarie ca și Psaltirea din Gorazde. Dacă comparăm literele comune cărților menționate, care îndeosebi în Evanghelia lui Matei, sînt cu mult mai mari decît literele chirilice de tip venețian, larg răspîndite în tipografiile slave sud-dunărene — constatăm o inevitabilă asemănare. Dimensiunile lor sînt foarte apropiate de acelea folosite de Macarie. Influența acestuia apare cum nu se poate mai bine în elementele ornamentale ale cărții, în frontispicii și vignete și inițialele împodobite. Frontispiciul din Evangheliarul de la Mînăstirea Rujan, de pe pagina ce deschide Evanghelia lui Matei reproduce pe cel al lui Macarie din 1512. Frontispiciul bogat ornamentat are în centru emblema Munteniei (vulturul cu o cruce în cioc). Clișeul din cartea apărută la Rujan e de o factură mai rudimentară însă prezența emblemei Munteniei e concludentă. De asemenea, una din vignetele care apar mai des în Evangheliarul lui Macarie, a servit ca model tipografului de la Rujan (vezi foaia 2v.). O consecință a circulației interbalcanice a cărților tipărite de Macarie se reflectă și în faptul că aspecte grafice din Evangheliarul de la Rujan sînt prezente în cărțile chirilice tipărite în Transilvania în cea de a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în cărțile îngrijite de Lavrentie. Evangheliarul tipărit de Mardarie la Belgrad (1552) se apropie cel mai mult de Evangheliarul slavon al lui Macarie (1512). Toate lucrările de specialitate române și străine subliniază din acest punct de vedere influența incontestabilă a tipografiei lui Macarie asupra celei de la Belgrad. În cartea de la Belgrad litera M e identică cu cea de la București. O tabelă ce reproduce în mărime naturală literele comune din cărțile lui Macarie și cele tipărite în sudul Dunării — susține într-un mod suficient de clar și convingător identitatea caracterelor tipografice. În Evangheliarul de la Belgrad (1552), (foaia 2r, din primul caiet, foaia 1r, cel de al doilea caiet din Evanghelia lui Matei, foaia 4r, din cel de al noulea caiet din Evanghelia lui Marcu) e reproduș frontispiciul cu vulturul cu crucea în cioc, ca și emblema Munteniei. În cea de a doua parte a Evangheliarului sîrbesc, tipografal a încetat să mai reproducă emblema Munteniei, lăsînd un loc liber în frontispicii. Asemănarea dintre *Evangheliarul* (1512) și cel din 1552 (Belgrad) e atît de mare încît merge pînă la reproducerea exactă a textului din pagină (Vezi începutul Evangheliei lui Matei).

Cele două tipuri de inițiale împodobite din Evangheliarul belgrădean indică utilizarea modelelor lui Macarie din Muntenia cit și a unor modele sud-slave. Cea de a

doua carti tipărită de Mardarie, *Evangheliarul* din 1562, la Mănăstirea Mrkšina, ne furnizează alte elemente în plus (Cartea se află și în Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române, Fondul de Carte slavă, no. 5). Tipograful a turnat din nou inițiale, vignete, frontispicii, luînd ca model *Evangheliarul* din 1552. Frontispiciul principal în *Evangheliarul* lui Macarie ca și în acela al lui Mardarie conținea emblema Munteniei. În *Evangheliarul* din 1562, blazonul central a fost înlocuit cu o cruce prinsă între două flori. Vigneta de la începutul *Evangeliei* lui Marcu însă e mai deosebită de cele două din *Evangheliarele* respective. În schimb inițialele, deși defectuos reproduce din cauza uzurii clișeului, sînt mai apropiate de *Evangheliarul* din 1552.

Aceste detalii constituie principalele aspecte ale răspîndirii și influenței exercitate de tipografia lui Macarie din Muntenia — asupra tipografiilor sud-est europene, din secolul al XVI-lea. Influența e concludentă sub raportul ornamental în tipografiile mănăstirești Gorazde, Rujan, Belgrad, Mrkšina.

În prima carte tipărită cu caractere chirilice la Venetia, cunoscută pînă astăzi, (1512) nu se poate constata nici un indiciu referitor la vreo pătrundere, a influenței lui Macarie, ca și în cărțile tipărite de Francisc Skorina la Praga sau în Rusia, nici în tipăriturile rusești din cea de a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

Studiul lui L. Demény marchează o contribuție de valoare la cunoașterea culturii noastre medievale și indică valoarea superioară a tipografiei din Muntenia, care a contribuit pe o scară atît de largă (întreg sud-estul european) la îmbogățirea patrimoniului, cărții ortodoxe de cult.

Flora Șuteu, *A existat un catehism românesc la Tübingen în 1597?* în «Limba română», București, XX (1971), no. 3, p. 277—280.

Virgil Molin în cercetările sale de cultură veche românească, afirmase că în listele de recomandare ale librărilor din Tübingen și Wittenberg se găsea și titlul unui *Katechismus Walachici*, la sfîrșitul secolului al XVI-lea (Vezi «Mitropolia Ardealului», 1960, nr. 1—2, p. 53). Pînă astăzi totuși nu se cunoaște nici un exemplar din *Catehismul* tipărit la Sibiu în 1544. Autoarea articolului demonstrează că Virgil Molin și-a colectat informația eronată dintr-o sursă sirbească.

Cercetînd arhivele Universității din Tübingen, F. Șuteu prezintă două inventare de cărți din secolul al XVI-lea unde găsește menționat un *Catehismus Walachii*, însă acesta este un catehism german, elaborat de un teolog german, Walch. Numele său e încă odată pomenit în același inventar, indicînd însă o altă carte cu profil medical. În urma acestei probe «știrea certă asupra *Catehismului* de la 1544 e considerată ca eliminată din discuție». Din datele furnizate de Șerban Papacostea (*Diaconul sîrb Dimitrie și penetrația Reformei în Moldova*, în «Romanoslavica», XV (1967), Seria literatură-istorie), reiese atestarea unei legături între mișcarea protestantă de tipărire a cărților religioase, cu litere chirilice în limbile naționalităților din Austria și Ungaria și aceea din Transilvania, probabil la Sibiu.

Este o nouă ipoteză privind «sediul probabil al vreuniei din prea rarele tipărituri românești din această perioadă» (p. 280). «Știrea certă» că în 1597 la Tübingen s-ar fi aflat un catehism românesc, amintit în cataloage de librării nu mai poate fi susținută. — (C. B.).

Viorel Fa ur, *Urmașii arhitecților daci*, în «Magazin istoric», V (1971), nr. 8 (53).

Autorul abordează o temă pe cît de interesantă tot atît de importantă. Această temă are în vedere și construcțiile, în cazul nostru, bisericile de lemn și de piatră. Acestea apar mai ales în nordul Transilvaniei, unde populația autohtonă dacă își continuă în vechime îndeletnicirile ei, printre care și construcțiile. «Extraordinara precizie a sistemului de rezistență aduce dovada convingătoare a unei îndelungate, fără îndoială milenare, practicări a meșteșugului arhitecturii» (p. 71). Îmbinarea sau, altfel spus, împletirea masivelor birne de stejar din care sînt alcătuite, ne sugerează, într-adevăr, în mod firesc, o apropiere cu sistemul dacic de asamblare a pietrelor în zidurile cetăților din munții Orăștiei — cu deosebire, în cele ale cetății Blidaru.

Viorel Faur încearcă, apoi, să exemplifice poziția sa cu remarcabile construcții de biserici din Transilvania, biserici pe care le consideră mijloace, pe lângă transmiterea credinței strămoșești, și a artei originale a vechilor locuitori ai Daciei.

În acest sens, deși au proporții reduse, biserici, precum cele din Brădet, Rieni și Sebiș, comunică o remarcabilă impresie de monumental. Dar acest efect se datorează în primul rând felului în care virtuțile arhitecturale ale construcțiilor au fost subliniate prin gândita lor așezare în contextul natural, reușind astfel să simbolizeze sentimentul demnității colective a populației în mijlocul căreia ele au apărut și a unității de credință a tuturor urmașilor daco-romanilor.

Dar și planul bisericilor de lemn din sudul Bihorului este simplu și a descins, cu certitudine, din casa țărănească, căreia, de fapt, i s-a anexat un altar. Așa cum se știe din vechea arhitectură greacă sau latină, alcătuirea bisericii cuprinde un *pronaos* (tinda credincioaselor — ghineceul), care, zice autorul, provine din tinda casei țărănești, apoi un *naos* și *absida altarului*, în mod frecvent poligonală și așezată întotdeauna spre răsărit.

Specific, însă, în alte părți este turnul destul de înalt, așa cum se găsește în mod curent la bisericile din Bihor, Maramureș sau Țara Lăpușului. Acest turn, având la origine cum zic specialiștii, modelul gotic (!) scrie autorul, el nu a rămas totuși un simplu detaliu împrumutat, ci a suferit transformări în funcție de optica și posibilitățile meșterilor.

Un alt capitol important al artei, în afara construcțiilor, este și pictura interioară și ornamentația, care sînt specifice mai ales bisericilor din sudul Bihorului: Ancadramentele ușilor pronaosului și naosului sînt sculptate cu fantezie și desăvîrșit simț al proporțiilor, fiind cu bună știință repetiția de motive. Unele dintre acestea au fost preluate și stilizate după ornamente specifice ale îmbrăcămintei localnicilor, ceea ce este foarte important că biserica a fost a credincioșilor și nu împusă, ci moștenită ca și credința. De asemenea, briul (*funia* sau *torsada*), care înconjoară monumentele, oferă posibilitatea stabilirii unor interesante analogii cu reprezentările de pe o serie de fragmente ceramice descoperite în zona Crișurilor.

Pictura monumentelor bihorene — în primul rând a celor trei biserici menționate, care a fost executată de zugravul David, venit din Țara Românească, de la Curtea de Argeș — depășește sensibil meșteșugul, ridicîndu-se la nivelul artei autentice, de evidentă finețe și filiație bizantină. Figurile de sfinți alungite, interiorizate, sînt însă rediate uneori cu o vizibilă libertate, într-o manieră lipsită de aroganță și tentații excentrice. David zugravul, care, prin lucrările lui, a devenit unul dintre cei mai activi meșteri ai unității spirituale a românilor, și-a însemnat numele deasupra intrării în naosul bisericilor de lemn din Brădet (1733), Rieni (1755), Cîrpești Mari și Corbești (1761), Șebiș și Delani (1764) și Sudrigiu (1779). În plus, se presupune că i-ar aparține și pictura altor biserici, precum cea din Cociuba Mică, Broaște (Stîncești), Hinchiriș (1776), Dumbrăveni (1777) și Tilecuș (1783).

Aceste monumente, ca o rețea de biserici de lemn, «își revendică, prin valențele lor artistice, un loc aparte în peisajul național al monumentelor din faza tîrzie a evului mediu» (p. 72).

Matei C a z a c u, *Evangheliarul de la Reims. O copie muntenească după un manuscris moldovenesc*, în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 3 (36), p. 70—71, 99.

După o scurtă introducere și prezentare a figurii lui Petru cel Mare, autorul găsește de cuviință să prezinte momentul cînd țarul Rusiei pravoslavnice a deschis *Evangheliarul* aflător la Reims, citînd, spre uimirea tuturor, în slova veche (bisericească) începutul Evangheliei de la Ioan «pe glasul al VIII-lea».

Slujitorii de la Reims, la descoperirea că «textul ungerii regilor Franței» e de fapt un manuscris slavon au rămas mirați. Dar și curiozitatea savanților a fost tot așa de mare căutînd să-i dea de urma originii. Mai întîi s-a crezut că fusese adus de către Ana de Kiev, fiica cneazului Iaroslav cel înțelept, soția regelui Franței Henric I, a căror căsătorie avusese loc în anul 1051. Se și crease astfel legenda despre «regescul dar de nuntă», ajuns apoi în catedrala unde se încoronau regii Franței.

Dar abia în 1843, Evangheliarul de la Reims a fost copiat în facsimil, și s-a putut constata că de fapt sînt două părți distincte, o parte scrisă cu alfabet chirilic, iar alta cu alfabet glagolitic, ceea ce excludea datarea de la 1051.

Autorul consemnează textele celor două părți: partea glagolitică: «Anul Domnului 1390. Aceste Evanghelii și Epistole scrise în limba slavă (text glagolitic — M.C.) se cîntă la sărbători mari de peste an, cînd egumenul slujește liturghia cu mitră, iar cealaltă parte a acestei cărți (textul chirilic — M.C.), scrisă după credința legii rutene, a scris-o Sfîntul Procopiu egumenul cu însăși mîna sa, iar acest manuscris rutean l-a dat răposatului Carol al IV-lea împăratul roman, spre cinstea acestei minăstiri și pomnirea Fericitului Ieronim și a Sfîntului Procopiu. Dă-i Doamne pace în veci. Amin».

- Asupra acestor date există dubii în cercetare. S-a precizat însă de către B. P. Hasdeu că partea chirilică a manuscrisului datează de la începutul secolului al XIV-lea și reprezintă o copie după un manuscris mai vechi, datînd de la sfîrșitul secolului al XII-lea. Savantul rus Petre Biliarski consideră că autorul Evangheliarului ar fi un român din Moldova.

Manuscrisul în forma actuală datează de la începutul secolului al XIV-lea și a fost copiat în Țara Românească, dar originea lui, subliniază autorul, este în nordul Moldovei — Țara de Sus — la *bolohoveni*, care se conduceau «după legea valahilor și aveau în frunte cnezii și voievozii».

Odată cu partea artistică a manuscrisului, se pune în evidență și importanța creației culturale a locuitorilor Țărilor Române. Dacă nu uităm — subliniază cercetătorul român — că și alte importante monumente ale culturii slavone — cum sînt *Codex Superasliensis*, *Savina Kniga* și altele, datînd din secolele al XIII-lea — al XIV-lea și păstrate în bibliotecile românești și din străinătate — sînt operele unor români din provinciile țării noastre, atunci scrierea *Evangheliarului de la Reims* nu mai apare ca un fapt izolat, în produsul unei societăți în care se practica un comerț activ pe mare și pe uscat, se construiau biserici și minăstiri de piatră și alte edificii!

În încheiere, cercetătorul Matei Cazacu reproduce spusele lui Hasdeu «Manuscrisele slavice din România trebuie să fi avut, în genere, o mare căutare în toate provinciile de pe-nprejur. În adevăr fragmentul în chestiune (partea chirilică — M.C.), d-abia ieșit din pana scriitorului muntean, se grăbi a face o lungă călătorie în Dalmația, unde fu legat la un loc cu un alt fragment evanghelic, scris tot slavonește, însă cu litere glagolitice, absolutamente necunoscute românilor. Peste un scurt interval, un cavaler de industrie îl mistifică într-o operă a Sfîntului Procopiu de Sazawa și-l trece, dempreună cu porțiunea cea glagolitică, în mîinile împăratului Carol IV. Acesta îl dăruiește în bună credință, ca un tezaur național, minăstirii Emaus din Praga, de unde după anul 1390, de cînd datează patriotica inscripțiune a necunoscutului călugăr boem, îl nimereste, nu se știe cum, în Franția. Aici, în fine, păstrîndu-se cu religiozitate în catedrala de la Reims, două dinastii regale succesive, Valois și Bourbonii, jură la încoronarea lor pe o copie muntenească de pe un exemplar moldovenesc. Apoi nu este oare un romanțiu întreg?»

La rugămintea Redacției, «Magazin istoric», Prof. René Brémont de la Colegiul din Reims a trimis cîteva imagini din *Evangheliarul amintit*. Ele au fost reproduse în aceeași revistă «Magazin istoric», IV (1970), nr. 4 (37), p. 76.

Filozofia indiană în texte — Bhagavad-gita, Samkhya-Karika, Tarka-Samgraha, traducere din limba sanscrită, Studiu introductiv, Note introductive, Comentarii și note: Sergiu Al-George, Editura științifică, București, 1971, 256 p.

După ce în *Introducere*, traducătorul face o privire generală asupra culturii spirituale, arătînd că India a dat valori ale căror influențe se află mai ales în umanism, arată că «Occidentul își dă seama, azi mai mult decît odinioară, că ideea de cultură este incompletă atîta timp cît se rezumă doar la sine, că însuși fenomenul cultural occidental poate fi mai bine înțeles în contextul general al tuturor culturilor, iar India este posesoarea uneia dintre cele mai mari culturi extraeuropene». Această cultură, deși exprimată în limbi diferite, a influențat și a generat valori în întreaga Asie în antichitate, reușind chiar s-o unifice «din punct de vedere spiritual» (p. 10), fapt dovedit de arheologia de astăzi, care descoperă, după milenii, splendorile culturii

vechi. Se dovedește că religia a fost unul din factorii care a sprijinit unitatea spirituală până la apariția castelor în care s-au inclus și conducători religioși.

În aceeași măsură este apreciată filozofia, filologia și chiar istoria religiilor indiene, istorie care a fost transformată în mituri și legende de unii cercetători moderni, deși aceste «mituri și legende» erau realități religioase ale timpurilor aceluia. *Poemul creației, Textele ritualiste* și în sfârșit *Upanișadele* sint creații ale gândirii indiene de o inegalabilă cugetare filozofică și chiar mistică. Toate acestea au fost sintetizate apoi în *Yoga*, ale cărei practici, astăzi, sint de o incontestabilă terapie și profilaxie.

1. *Bhagavad-gita* (p. 26—124) este poemul filozofic de mare coloratură mistică și cognitivă. Cunoscut lumii vechi din inscripții apoi întregit, poemul formează eseuul gândirii indiene, eseu religios, și a fost reeditat în multe limbi și de multe ori. Culegerea de ode apare ca un amestec antinomic de reprezentări arhaice și de rafinate soluții în problema opțiunii și a libertății.

Dincolo de conținutul său filozofic, poemul este încărcat de o măreție și fascinație ce țin de esența sa dramatică, esență a experienței religioase indiene din străfundurile istoriei. *Bhagavad-gita* are optsprezece cărți, fiecare carte conține o grupă de întrebări și răspunsuri, un dialog antinomic divin-uman, împletit cu sentimente de milă și descendentă.

Începând cu *Descumpănirea lui Arjuna* (Cartea I), înțelepciunea religioasă indiană recomandă, pentru purificare, Yoga, dar nu o yogă-principiu ci : Yoga discriminării (a cumpănirii), Yoga faptei, Yoga cunoașterii și a faptei, Yoga renunțării, Yoga concentrării, Yoga cunoașterii și a înțelegerii, Yoga salvării în Brahman, Yoga tainei regești, Yoga înfruchipărilor divine ; viziunea celui cu multe forme, Yoga dăruirii de sine, Yoga discriminării între natură și spirit, Yoga deosebirii celor trei tendințe, Yoga spiritului suprem, Yoga deosebirii dintre starea divină și cea demonică, Yoga deosebirii celor trei credințe, și ultima carte (XVIII) : *Yoga renunțării și a eliberării*.

2. *Samkhya-Karika* (p. 125—175) este tot un poem filozofic dintre cele mai vechi, care consemnează «filozofia raționalistă» — Samkhya într-o formă clasică totuși, diferită de cea sub care se găsește expus anterior, incidental, într-o serie de texte indiene. Sistemul Samkhya urmărește eliberarea insului de suferință pe care o implică condiția umană, propunind ca mijloc de eliberare cunoașterea «principiilor» ultime și a relațiilor care există între ele. Acest sistem este cel mai vechi și poate cel mai original dintre ele. Poziția dualistă sau chiar dialectică a acestui sistem dă vigoare rațiunii de a cerceta întreaga ființă a omului, de aceea Samkhya are strânse legături cu Yoga și dezbaterea problemei suferinței, ca negație a naturii, nefiind o simplă ataraxie.

Dualismul, bine-cunoscut, spirit-natură nu este conceput, în acest sistem, ca o contradicție ireductibilă, un conflict între bine și rău de tip maniheian ; Natura este mai degrabă un termen complementar Spiritului, iar finalitatea ei nu se opune acestuia.

Sistemul cuprinde noțiunile sau conceptele filozofice — găsite de fapt în filozofia idealistă și în sistemele de gândire metafizice, teiste, dualiste, — ca : Natură primordială, percepția, neperceperea, Cel manifestat, tendințele, cauza nemanifestă, spiritul, pluralitatea spiritelor, eul, natura, simțurile, activitatea, intelect (filozofic), stare etc.

3. *Tarka-samgraha* (p. 176—235), deși redactat mai târziu (secolul al XVIII-lea), este mai mult un tratat de logică decît un sistem, fapt care a determinat apariția lui în cele mai multe limbi și în special în cele de circulație internațională, cunoscînd multe reeditări europene. Este o logică indiană, care pune față în față cele două școli de filozofie religioasă indiană, școli care încep să părăsească vechiul concept religios infiltrînd în logică raționamente aristotelice.

Acest tratat are și astăzi valoare fiindcă a fost folosit în învățămîntul indian drept manual de logică pentru începători care dețin noțiunile de bază ale gramaticii și literaturii sanscrite.

În acest compendiu logic se găsesc primele încercări de a explica filozofic originea universului, primele concepte filozofice, pe bază de raționamente, ale începutului lumii. Apar noțiunile de : categorii, substanță, acțiuni, universalul, particularul, inexistența, pămîntul, apa, focul, aerul — cu definițiile lor —, timpul, spațiul, sinele, culoare, gust, miros, fluiditate, soliditate, informația, cauza ș.a.m.d.

Aparatul critic ca și introducerile pun în valoare atît specificul gândirii indiene cît și similitudini cu filozofia și cultura europeană, atestare a universalității rațiunii

umane; acest ultim aspect este subliniat prin recurgerea la disciplinele formale contemporane (structuralism, logică simbolică) în măsură să pună în valoare actualitatea gândirii indiene pentru conștiința simbolică europeană.

Filozofia indiană în texte permite o mai bună cunoaștere a izvoarelor culturii umaniste europene. Textele indiene ne deschid lumea preceptelor formării omului integru, om dispensat de răutatea îmbogățirii și consecințelor acesteia: ura, războaie, distrugerii, discriminări etc.

Punind la dispoziția cititorilor și cercetătorilor români acest tratat, aceștia vor înțelege mai ușor de ce a avut și are durabilitate cugetarea indiană, și de ce *Cărțile înțelepciunii* sînt comori spirituale ale subcontinentului indian.

Cuvîntul introductiv, notele și comentariile, aparatul critic fondează, împreună cu textele traduse după original, un *studiu de Istorie a religiilor indiene deosebit de util cercetătorilor în teologie și doctoranzilor în specialitatea Teologia fundamentală și Istoria religiilor*.

Anexele (Indice sanskrit și Indice de nume, p. 239—251) ușurează consultarea cărții, iar condițiile grafice și clișeele dau un plus de atracție *Filozofiei indiene în texte*.

Alessandro Parronchi, Michelangelo sculptor, traducere din l. italiană de C. D. Zeletin, Editura meridiană, București, 1970, 36 p. + 40 planșe.

Figura marelui pictor, sculptor și arhitect, Michelangelo Buonaroti, străbate veacurile ca un prometeu al artei, dar nu înlăntuit, ci dezlăntuit în «leșinul» naturii, care este arta, cum spune de fapt și van Gogh.

Autorul ne prezintă viața sculptorului cu multiplele sale greutăți, greutăți care au fortificat pe Magnificul și care a dat lumii mirarea și prosternarea în același timp; suplețea și înțelepciunea; rostul vieții și cutremurarea de *Judecata de apoi*; tinerețea și exuberanța (David), dar și profunzimea și transformarea (Moise); durerea (Pietă) și triumful (Capela Sixtină) etc. (A se vedea pe larg viața lui Michelangelo, Irving Stone, *Agonie și extaz*, trad. din l. engleză, București, 1966 și *recenzie*, în «Glasul Bisericii», XXV (1966), nr. 9—10, p. 939—941).

Cititorii români și iubitorii de artă au ocazia, prin lucrarea de față, să ia contact direct cu opera sculpturală a artistului și prin splendide reproduceri care măresc importanța cărții. — (*Diac. P. I. David*).

Constantin Porfirogenetul, Carte de învățătură pentru fiul său Romanos, traducere de Vasile Grecu, București, Editura Acad. R. S. România, 1971, 102 [— 122] p.

După cum se poate constata din cel de-al șaptelea volum al colecției *Scriptores Byzantini*, prof. Vasile Grecu perseverează în acțiunea sa de a transpune în limba noastră unele izvoare istorice ale marii culturi cu îndelungi reflexii europene.

În lămuririle introductive, preluate din studiul său: *Das sogenannte Geschichtswerk «De administrando imperio»* din «Revue des Études Sud-Est Européennes», VII (1969), p. 77—80, ni se precizează că opera aceasta a fost alcătuită — poate sub conducerea împăratului Constantin Porfirogenetul însuși († 959) — de către un colectiv de autori. Ea nu urma să fie publicată și a rămas neterminată.

Din aceeași sursă mai aflăm părerea traducătorului că titlul primit în edițiile de pînă acum nu este tocmai potrivit. Ținînd seama de cuprinsul variat al lucrării și de scrierile, de asemenea, cu o tematică bogată ale împăratului, titlul nou al ediției românești se justifică întru totul.

Valoarea documentară a scrierii i-o conferă întregul ei cuprins. Astfel, prima parte alcătuiește un vast repertoriu de date istorice, geografice, etnografice și lingvistice asupra ținuturilor bizantine sau revendicate de imperiu în veacul al X-lea. Pe lîngă instrucția sau desfătarea viitorului împărat, aceste cunoștințe erau necesare în relațiile Bizanțului cu un mare număr de popoare, fiind preocupat în menținerea unui anumit raport diplomatic și strategic cu ele. De aici aflăm că pecenegii constituiau un

neam mult mai numeros și mai periculos decât alte populații migratoare cu faimă, care nu ajunseseră în patria lor de astăzi. Autorul le descrie cu grijă, dar nu cu simpatia cu care înregistrează *Genealogia ilustrului rege Hugo*.

Înainte de a consemna o serie de știri disparate, ultima parte a volumului se încheie cu unele descrieri de ținuturi și popoare în care apar și preocupări de artă literară, pe lângă evenimentele contemporane autorului.

Cu câteva din aceste popoare, la care se referă învățatul împărat, țara noastră a avut legături. Izvoarele istorice bizantine furnizează știri și pentru relațiile poporului român din vremurile mai vechi pînă în secolul al X-lea. Nu întimplător, cercetătorii au văzut în denumirea «Seretos» din părțile pecenegilor numele riului românesc Siret. Alte capitole menționează podul lui Traian de la Turnu-Severin și momente din expansiunea regatului ungar asupra rîurilor bănățene la începutul veacului al X-lea. Cu aceasta nu se epuizează tot materialul informativ referitor la stadiul final al procesului de formare pașnică a poporului român și la situația credinței ortodoxe din aceste teritorii, asupra cărora misionarismul bizantin era foarte activ.

Din această cronică mai culegem știri despre originea lui Mahomed, profilîndu-se încă de pe acum confruntarea polemică dintre creștinismul bizantin și islamism.

Scrisă în katharevusa clacisizantă, cartea lui Constantin Porfirogenetul nu putea fi redată în românește decît într-o formă asemănătoare. Traducătorul a reușit în străduințele sale, deși poate uneori a mers prea departe în direcția arhaizării limbii, ca la cuvintele «zacuane», «știricind» etc.

Un indice bogat însoțește volumul, bine tipărit și înzestrat cu o copertă ilustrată cu elemente din epocă.

Prin străduințele sale, prof. Vasile Grecu aduce și de această dată excelente servicii culturii românești, relevînd legăturile seculare dintre popoarele Sud-Estului european. — (Gh. I. D.).

Ion Gheție, *Cîteva observații filologice asupra Codicelui Voronețian*, în «Studii și cercetări lingvistice», XXII (1971), nr. 3, p. 272—282.

După Șt. Ciobanu, *Inceputurile scrisului în limba română*, București, 1941, p. 40—58, cele mai vechi versiuni românești ale *Psaltirii*, *Apostolului* și *Evangheliilor* ar fi apărut în procesul de învățare a limbii slavone de către români și ar fi îmbrăcat forma textelor bilingve slavo-române, cu traducere intercalată. Originile scrisului literar românesc nu s-ar datora deci unui impuls extern (bogomilism, husitism, protestantism sau catolicism). Toate versiunile românești vechi ar descinde din prototipuri bilingve. Extrăgîndu-le din textele slavo-române, copiii nu aveau în vedere folosirea lor în biserică, ci erau destinate pentru lectură particulară.

Destinația didactică a textelor bilingve cu versiune românească intercalată este însușită și de autor, care încearcă să verifice asupra *Codicelui Voronețian*, prin argumente filologice, teza lui Ștefan Ciobanu :

a) *Codicele Voronețian derivă, indirect, dintr-o versiune slavo-română, cu traducere intercalată, a Apostolului ;*

b) *Codicele Voronețian nu era destinat folosirii în biserică, întrucît n-ar avea indicații tipiconale ;*

c) *Apostolul nu a fost tradus sub impulsul unui curent cultural extern.*

Problema rămîne însă mai departe «destul de complicată», după cum recunoaște și autorul. Se poate afirma că versiunea slavo-română a fost alcătuită din necesități didactice, adică de ordin intern, dar nu avem siguranța că la întocmirea ei nu s-a folosit o traducere românească făcută sub înriurire externă.

Traducerea în românește a cărților sfinte și citirea în biserică a *Evangheliei* sau a *Apostolului* se puteau face și în afara curentelor reformate. Există mărturii din prima jumătate a secolului al XVII-lea (1564) că în unele biserici ortodoxe românești preoții obișnuiau să traducă în limba română zacealele *Evangheliei*, citite întii în slavonă. *Codicele Voronețian*, afirmă autorul, ar ilustra tocmai momentul în care, într-o anumită regiune a țării, s-a trecut la «țilcuirea» *Apostolului* în biserică. Faptul acesta putea să se petreacă și în sinul unei comunități religioase române care aderase la Reformă, sub influența ideilor acesteia. Rămîne de stabilit, spune în concluzie autorul, locul unde și anii cînd a fost copiat *Codicele*, pentru a ști dacă în spațiul și timpul astfel hotărît s-a manifestat o înriurire cultural-religioasă externă. — (Pr. I. Ionescu).

Gáll Ernő, *Idealul prometeic*, București, 1970, 288 p.

Printre cărțile cu conținut educativ și obiectiv se numără și *Idealul prometeic*, adică idealul omului secolului al XX-lea. Pe lângă conținutul filozofic și social, conținut care aparține civilizației, autorul caută să pună accent pe omul moral, omul conștient de el însuși, omul care depășește obișnuitul devenind permanent înclinat spre bine. Această înclinare o găsim încă în mitologie și în legendă concretizată prin *Mesajul celui ce furase locul* (p. 7—32), capitol de mare erudiție și sensibilitate. Prometeu «este cel mai de seamă sfânt și martir al calendarului filozofic» și de aceea el reprezintă pe omul în luptă, om care este «o misiune». «În lume-s multe mari minuni! / Minuni mai mari ca omul nu-s» (Sofocle), este mottoul primului capitol. Autorul caută și reușește să răspundă la următoarele întrebări: «Ce semnificație are pentru omul secolului al XX-lea cultura lumii greco-romane? Cum se poate formula mesajul pe care ni-l transmit din depărtarea vremurilor apuse marile spirite ale antichității? Au vreun sens pentru noi idealurile umanismului greco-latin?»

Desigur, «miturile și idealurile își au soarta lor, și această carieră spirituală are adeseori o semnificație profund simbolică», spune autorul.

Autorul analizează operele homerice pentru justificarea temei, ajungând la concluzia că «idealul prometeic» a exprimat în orice societate și «exprimă și azi năzuințele forțelor progresiste» (p. 31).

Viziunea omului renascentist (p. 33—59) este tot o viziune prometeică a omului trezit «din letargia medievală». Dante a fost cel dintâi care a sesizat această trezvie. În această perioadă încep sistematice cercetări de manuscrise și codice, se accentuează convingerile personale.

Renașterea, prin umanism, a trezit conștiința individuală, «a îmbogățit totodată cu elemente noi categoria Umanității» (p. 58).

Umanismul iluminist (p. 60—96) este altă perioadă ca rezultat al Renașterii, subliniind partea rațională, logică, a principiilor iluministe. Sint trecuți în revistă marii filozofi și scriitorii iluminiști, care au rupt barierele canonice și au trecut la cugețarea de sine. Un capitol aparte îl formează *Enciclopedia*, curent de temut pentru clericalismul papal și slujitorul lui, ignoranța. În această perioadă izbucnește Reforma cu implicațiile ei sociale, încît creștinismul apusean filtrat de curente și idei filozofice este serios avariat. Reforma a întărit principiile Renașterii ca omul să fie eliberat de prejudecăți, să fie cultivat și convins de adevăr. Noțiunile *om*, *umanism* și *umanitate* se împletesc în umanismul iluminismului. Se lărgeste autocunoașterea, pentru a se cuprinde în particular și generalul» (p. 82). În continuare, autorul face o comparație între Prometeu și Hristos: Prometeu este un ideal din legendă, Hristos este izbăvitorul credinciosului din Evanghelie.

Prometeu modern (p. 97—120) este capitolul care continuă ideile autorului în legătură cu realitatea socială a idealului prometeic.

Partea a II-a (p. 123—227) cuprinde mai multe capitole. Homo faber, Homo formans, Homo humanus sint temele generale dezbătute. În general, omul este ființă adaptabilă, dar trebuie făcută creatoare: «Omul unidimensional se caracterizează doar prin adaptare, prin resemnare, și lipsește cealaltă dimensiune tendința de a schimba, de a îmbunătăți lumea» (p. 226). Adevăratul credincios deci trebuie să transforme viața lui, iar în relațiile cu semenii să fie exemplu cu adevărat: Homo humanus.

În continuare sint referiri la existența umană în lumina idealului prometeic, fiind analizat scriitorul francez Albert Camus, în capitolul *Sisif sau Prometeu?* (p. 231).

Dar imperativul epocii moderne, în ceea ce privește mișcarea ideilor, îl formează *Dialogul umanismelor*, încît astăzi «sint puține școli filozofice sau etice care să nu aibă exigența de a fi depozitare ale umanismului» (p. 259). Umanismul este realismul epocii, este forța care anihilează tehnicismul, este dialogul permanent. Acest «dialog izvorăște din esența sa, din înțelegerea de inspirație realistă-umanistă a faptului că numeroasele probleme decisive ale lumii de azi (războiul sau pacea, foamea, lichidarea bolilor sociale distrugătoare și a inapoiării) nu pot fi soluționate decît printr-o acțiune comună, desfășurată pe baza conviețuirii pașnice» (p. 263).

Autorul înțelege just faptul că noua orientare a dialogării a scos din forme vechi și a pus în contact cu realitatea chiar Biserica Romano-Catolică cu toată organizarea ei feudală. *Aggiornamento*-ul și enciclica *Pacem in terris* sint argumente capitale (p. 272). Dialogul cu lumea, Hristos cu credinciosul modern sint teme deosebit de disputate atît în cercurile Vaticanului cît și în Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

«Această mișcare pe planul dialogului, caracteristică vieții spirituale din a doua jumătate a secolului al XX-lea, deschide o nouă epocă în actuala renaștere a idealului prometeic. În dialogul umanismelor, simbolica titanului este expresia aspirațiilor sociale consecvent progresiste și democratice» (p. 284), încheie autorul.

Culegerea *Idealul prometeic*, este bine documentată, bibliografia adecvată și la zi, ceea ce lărgeste orizontul de cunoaștere al mișcărilor și sistemelor de gândire de azi.

Paul Cernovodeanu, *Un transilvănean prieten cu Benjamin Franklin*, în «Magazin istoric», nr. 11 (44), IV (1970), p. 48—51.

După o muncă de cercetare deosebită, D. Dvoichenko-Marcov a publicat, în urmă cu cincisprezece ani, o interesantă scrisoare semnată de Benjamin Franklin la 18 martie 1755, adresată medicului John Lising din Charleston (Carolina de Sud). În scrisoare sînt trecute nume ilustre ale epocii ca: Voltaire, Lavoisier, Buffon, filozoful David Hume, George Washington, Mirabeau, La Fayette. Importanța, pentru noi, românii, o constituie menționarea în scrisoare, a numelui *preotului ortodox român DĂMIAN SAMUILĂ*, care se ocupa cu electricitatea și pe care savantul american l-a cunoscut la Philadelphia în anul 1748.

Figura preotului ortodox român, este destul de interesantă petru că Dămian-preotul este printre primii misionari români ortodocși în America, menționați în scris. Cazul lui este separat pentru că era prieten cu savantul B. Franklin.

Cercetătorul român, Paul Cernovodeanu, doctor în istorie, redă scrisoarea savantului american. «Tot ce știu despre Dămian — se menționează în scrisoare —, după chiar spusele sale, este că se născuse în Transilvania fiind de obârșie tătar (!), dar slujind ca preot al Bisericii Ortodoxe. Scria și vorbea latinește cu mare ușurință și în mod corect. S-a pregătit să plece din țara sa cu gândul de a face înconjurul lumii.

A călătorit prin Germania, Franța, Olanda și Anglia. A rămas un timp la Oxford. Din Anglia a venit în Maryland, apoi în Noua Anglie, s-a întors pe uscat la Philadelphia, iar de aici a călătorit prin Maryland, Virginia și Carolina de Nord spre tine.

S-a gândit că i-ar folosi călătoriile sale să afle ceva despre electricitate. Eu l-am învățat cum să folosească tubul, cum să încarce butelia de Leyda și alte câteva experiențe. Mi-a scris din Charleston că a trăit pe o distanță de 800 de mile numai de pe urma electricității, care a însemnat pentru el carne, băutură și îmbrăcăminte.

Ultima scrisoare pe care mi-a adresat-o cred că a fost din Jamaica, în care-și exprima dorința de a-i trimite tuburile amintite de tine și de a-l întâlni la Havana de unde spera să ajungă pe mare la Vera Cruz; nădăjduia să călătorească pe uscat prin Mexic pînă la Acapulco, iar de acolo să străbată Oceanul pînă la Manilla și apoi prin China, India, Persia, Turcia să se înapoieze în propria sa țară, gîndindu-se că va trăi mai ales de pe urma electricității. Ciudat proiect!...».

Nu se știe originea lui Dămian; s-ar putea totuși să fi fost «tătar convertit la ortodoxie», subscris cercetătorul român. Dar nu este exclus să fie preot ortodox din părțile Tărtariei (Mureș). Interesant este că de pe la începutul secolului al XVIII-lea, mulți preoți ortodocși au părăsit, cu credincioși cu tot, ținuturile transilvănene din cauza uniației și a metodelor ei inchiզitionale.

Relațiile preotului Dămian cu savanții timpului îi arată ca pe un erudit, fapt care l-a făcut cunoscut și a fost recomandat de mari personalități din Occident.

Urma lui s-a pierdut în America de Sud (Noua Spanie), poate din cauza inchiզiției; aceasta însă este o ipoteză. Fapt cert este că B. Franklin era îngrijorat de soarta lui, cînd scria: «Ce s-a întîmplat cu el după aceea n-am mai aflat niciodată. Mîmi promisese să-mi scrie cît va putea de des în timpul călătoriei și îndată ce se va fi înapoiat acasă după terminarea ei. Se împlinesc acum șapte ani de cînd a trecut pe aici. Dacă el se mai află încă în noua Spanie... bănuiesc că trebuie să fi fost reținut acolo și împiedicat de a-mi scrie; dar cred mai degrabă că a murit...».

Aceste rânduri îi arată pe Benjamin Franklin plin de dragoste, dar și de respect pentru temerarul preot ortodox, mai ales pentru preocupările lui științifice.

Autorul articolului presupune că preotul ortodox român s-a înapoiat în Transilvania pentru că: «în raportul din 13 mai 1761 al comitelui suprem al Maramureșului, Emerik Barkóczy, privind tulburările provocate în Transilvania de mișcarea antiunionistă condusă de călugărul Sofronie de la Cioara, se face referire la o scrisoare adresată vicarului-unit din comitat de către *protopopol de rit ortodox numit Tatar* (Graeci

	Pag.
B. C., Coșbuc, <i>explorator al mitologiei românești</i> , în «Manuscriptum», revistă trimestrială editată de Muzeul literaturii române, nr. 1/1970. — (Pr. D. Soare).	123
Balthazar, Hans Urs von, <i>La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation...</i> , Paris, 1965, vol. I. — (Pr. Prof. Corneliu Sîrbu)	412—414
Bălan, Ioanichie, <i>Mănăstirea Sihăstria</i> , Ed. Meridiane, București, 1970. — (I. F. Stănculescu).	593—594
Bardy, M., Odelain, O., Sandevoy, P., Segueineau, L., Sagot, S., <i>Concordance de la Bible</i> , Ed. du Cerf, Paris, 1970. — (Arhim. T. Sevciciu)	571
Barnea, Ion, <i>A propos des origines du christianisme en Scythie Mineure</i> , în «Dacia», revue d'archéologie et d'histoire ancienne, XII (1968). — (Pr. I. Ionescu).	122—123
Bonhoeffer, Dietrich, <i>Nachfolge</i> , Chr. Kaiser Verlag, München, 1967. — (Pr. Prof. D. Călugăr).	142
Borovoi, Prot. Prof. Vitalie, <i>Problemele păcii și ale colaborării din punct de vedere teologic</i> , în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1971. — (P.V.I.)	739—741
Bougerol, J. G., <i>Sainte Bonaventure et la hiérarchie dionysienne</i> , în «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», tom. XXXVI, Paris, 1969. — (Gh. I. D.)	737
Broz, Ludék, <i>Les règles du dialogue</i> , în «Communio viatorum», XIV (1971), nr. 1. — (P.I.D.).	586
Brunello, Aristide, <i>La Chiesa ortodossa nell'attuale momento ecumenico</i> , în «Oriente Cristiano», VIII (1968), nr. 2. — (Pr. Prof. Al. Moisiu)	127—129
Bultmann, Rudolf, <i>Jésus. Mythologie et démythologisation</i> , Paris, Le Seuil, 1968. — (Pr. D. Soare).	420
Catalogul Incunabilelor din Biblioteca Academiei R. S. România, redactat de L. Bacîru, București, 1970, XVI + 92 p.	746—747
Cândea, Virgil, <i>Letopisețul Țării Românești (1292—1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zain</i> , în «Studii», nr. 4, București, 1970. — (C. Bărbulescu).	433—434
Cândea, Virgil, <i>Vechi contacte românești cu Levantul</i> , în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 6. — (P.I.D.).	580—582
Cândea, Virgil, <i>Sources roumaines et grecques dans les bibliothèques du Proche-Orient</i> , în «Bulletin d'Association internationale d'études du sud-est européen», Bucarest, VIII (1970), nr. 1—2. — <i>Catalogul incunabilelor din Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România</i> , București, 1970. — (C.B.)	751—753
Chihaiia, Pavel, <i>Cine a fost «Negru Vodă» întemeietor de cetăți și ctitor de biserici</i> , în «Pagini de veche artă românească. De la origini pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Editura Academiei R. S. România, București, 1970. — (Ioan F. Stănculescu)	125
Cazacu, Matei, <i>Evangheliul de la Reims, O copie muntenească după un manuscris</i> , în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 3. — (Diac. P. I. David)	756—757
Cernovodanu, Paul, <i>Un transilvănean prieten cu Benjamin Franklin</i> , în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 11. — (Diac. P. I. David)	762—763
Ciocan-Ivănescu, Rodica, <i>Notes sur la vie populaire à Antioche, avant la conquête perse</i> , în «Historica», I, București, 1970. — (Diac. P. I. David)	285
Clement d'Alexandrie, <i>Le Pédagogue</i> , în «Sources chrétiennes», 158, Paris, Cerf, 1970. — (Pr. D. Soare)	732
Clement, O., <i>Cuvînt la rusalii</i> , în «Contacts», XXIII (1971), nr. 75. — (Pr. I. Avramescu).	571—572
Clement, S. J., Robert, <i>Reflexiones sobre la tradición Oriental</i> , în «Unidad Cristiana», XX (1970), Madrid, nr. 3. — (Anca Manolache).	278—279
<i>Contribuții la istoria învățămîntului românesc</i> , Culegere de studii, București, 1970. — (Prof. V. Popovici)	750—751

	Pag.
Corneanu, Nicolae, <i>1600 Jahre Wullila-Bibel</i> , în «Zeichen der Zeit», nr. 10/1970, Berlin. — (Diac. Prof. O. Bucevschi).	120—121
Darrouzès, J., <i>Ektthesis Néa. Manuel des Pittakia du XIV-e siècle</i> , în «Revue des études byzantines», 1969. — (Al. Elian)	286—287
Darrouzès, Jean, <i>Listes synodales et notitiae</i> , în «Revue des études byzantines», tom. XXVIII (1970). — (P.V.I.)	583—584
Darrouzès, Jean, <i>Un faux acte attribué au patriarche Nicolas III</i> , în «Revue des études byzantines», tom. XXVIII (1970). — (P.V.I.)	584—585
Davey, Colin, <i>Metropolitanes Kritopoulos pionneerilor unity</i> , Athens, 1967. — (I. Ică).	276—278
Demény, L., <i>Inceputurile miniaturisticii române</i> , în «Magazin istoric», V (1971), nr. 1. — (Pr. D. Soare).	141—142
Demény, Ludovic, <i>La tradition de l'imprimerie de Macarios de Valachie dans l'imprimerie sud-slave du XVI-e siècle</i> , în «Bulletin de L'Association internationale des études du sud-est européen», Bucarest, VIII (1970), nr. 1—2. — (C.B.).	753—755
Desnov, Prof. N., <i>O nedumerire în legătură cu rînduiala Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur</i> , în «Studii Teologice», Moscova, vol. IV, 1968. — (P.I.V.).	590—592
Dinu, Constantin, <i>Spiru Haret</i> , Ed. didactică și pedagogică, București, 1970. — (V. Popovici).	432—433
Drăgotescu, Marcel, <i>Bărlădeanu, Dumitru, Monumente istorice pe Valea Bistriței</i> , București, 1970. — (Ioan F. Stănculescu).	300—301
Drăguț, Vasile, <i>Pictura murală din Transilvania, secolul al XIV-lea—al XV-lea</i> , București, 1970. — (M. Păcurariu).	139—140
Drăguț, Vasile; Florea, Vasile; Grigorescu, Dan; Mihalach, Marin, <i>Pictura românească în imagini</i> , București, 1971. — (Radu Crețeanu)	749—750
Dusanici, Svetozar, <i>Musée de l'Eglise Orthodoxe Serbe</i> , Beograd, 1969. — (Pr. Prof. T. Bodogae)	435—436
Duțu, Alexandru, <i>Dimitrie Cantemir și destinul operei sale</i> , în «Magazin istoric», V (1971), nr. 4. — (P.I.D.)	596—597
<i>L'Esprit Saint et l'Eglise. L'avenir de l'Eglise et de l'oecumenisme. Actes du symposion organisé par l'Academie internationale des Sciences religieuses</i> , Paris, 1969. — (Pr. D. Soare).	412
Ernö, Gall, <i>Idealul prometeic</i> , București, 1970. — (P. I. David)	761—762
Evdokimov, Paul și Clement Olivier, <i>Vers le Concile, appel à l'Eglise</i> , în «Contacts» XXIII (1971) (P.V.I.)	744—745
Faur, Viorel, <i>Urmașii arhitecților daci</i> , în «Magazin istoric», V (1971), nr. 8. — (Diac. P. I. David)	755—756
<i>Filozofia indiană în texte</i> , trad. din limba sanscrită, Studiu introductiv, comentarii și note de Sergiu Al.-George, Ed. Științifică, București, 1971. — (Diac. P. I. David)	757—759
Flemming, J., <i>Kreuz und Pflanzenornament</i> , în «Byzantinoslavica», Praga, nr. 1/1969. — (Al. Elian).	590
Florea, Arhim. Lucian, <i>Români pe muntele Taborului</i> , în «The Altar Almanach 1970», Londra, 1970. — (A.N.P.).	437—438
Florea Pavel, <i>Mînaștirea Frumoasa</i> , București, 1970. — (Ioan F. Stănculescu).	302—304
Ferrier-Welti, M, Struve, P., Beaupère R., <i>L'Oecumenisme</i> , Tours, Mame, 1968. — (Pr. D. S.).	416
Galot, Jean, <i>Tentativi di una nuova cristologia</i> , în «La Civiltà Cattolica», 1970. — (M. Iana).	131—132
Galat, Hean, <i>Rinnovamento della cristologia</i> , în «La Civiltà Cattolica», 1970, anno 121. — (M. Iana).	133—134
Gauthier, P., <i>L'Obituaire du typonon du Pantocrator</i> , în «Revue des études byzantines», 1969. — (Al. Elian).	286
Gauthier, P., <i>Le chartophylax Nicéphore. Oeuvre canonique et biographique</i> , în «Revue des études byzantines», 1969. — (Al. Elian)	582—583

	Pag.
Ghetie, Ion, <i>Cîteva observații filologice asupra Codicelui Voroneșian</i> , în «Studii și cercetări lingvistice», XXII (1971), nr. 3. — (Pr. I. Ionescu)	760
Giurescu, C. Const., <i>L'aide accordée par les pays roumains à l'enseignement de la péninsule balkanique et du Proche-Orient</i> , în «Revue roumaine d'histoire», nr. 5/1970, Bucarest. — (C. B.)	283—285
Grigoraș, N., <i>Curtea și biserica domnească din Iași</i> , București, 1970. — (Radu Crețeanu)	299—300
Haneș, P. V., <i>Nicolae Milescu, traducătorul «Bibliei de la 1688»</i> , în «Studii de istorie literară», Editura Minerva, 1970. — (Ioan F. Stănculescu)	287—283
Haneș, P. V., <i>Studii de istorie literară</i> , București, 1970. — (C. B.)	298
Hausherr, Irénée, <i>Etudes de spiritualité orientale</i> , Coll. «Orientalia christiana analecta», Roma, 1969. — (C. B.)	134—137
Hemmerdinger, B., <i>158 noms communs grecs d'origine iranienne: d'Eschyle au grec moderne</i> , în «Byzantinoslavica», Praga, nr. 1/1969. — (Al. Elian)	588
Hitchins, Keith, <i>Studii privind istoria modernă a Transilvaniei</i> , Cluj, 1970. — (M. Păcurariu)	139
Hopko, Thomas, <i>The Bible in the Orthodox Church</i> , în «St. Vladimir's Theological Quarterly», nr. 1—2/1970. — (P.I.D.)	420—421
Horedt, Kurt, <i>Blökumaland și Blakumen</i> , în «Arheologia Moldovei», VI, 1969. — (Pr. I. Ionescu)	125—127
Ionescu, Grigore, <i>Arhitectura populară în România</i> , Ed. Meridiane, București, 1971. — (Radu Crețeanu)	595
<i>Indrumător în Arhivele centrale</i> , Direcția generală a Arhivelor Statului, București, 1971, vol. I, partea I. — (T.G.B.)	747—748
Irimie, Cornel; Focșa, Marcela, <i>Icoane pe sticlă</i> , col. «Mica bibliotecă de artă», Ed. Meridiane, București, 1971. — (Diac. P. I. David)	600
<i>Istoria României în date</i> , Editura Enciclopedică Română, București, 1971. — (Radu Crețeanu)	748—749
Jacquier, Henri, <i>Originea numelui împăratului Traian</i> , în «Steaua», XXII (1971), nr. 5. — (Pr. I. Ionescu)	745—746
Kalpakistan, O., <i>Biserica Ortodoxă Română</i> , în «Biserica Armeană», Buletinul Eparhiei armene din America de Nord», nr. 9/1969. — (Pr. Gh. Drăgulin)	119—120
Karmiris, Giovanni, <i>L'insegnamento dogmatico ortodosso intorno alla Chiesa</i> , traducere, Milano, 1970. — (Gh. I. D.)	732—733
Khodre, Mitropolit G., <i>Christianisme dans le monde pluraliste. L'économie du Saint-Esprit</i> , în «Îrénikon», Revue trimestrielle, tom. XLIV (1970). — (Diac. P. I. David)	733
Kimmerle, H., <i>Nouvelle interpretation de l'Hermeneutique de Schleiermacher</i> , în «Archives de Philosophie», XXXII, 1969, nr. 1. — (St. Cîrstoiu)	129—131
Krimm, Herbert, <i>Das diakonische Amt der Kirche</i> , Zweite Überarbeitete Auflage. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1965. — (Pr. Prof. D. Călugăr)	279—280
Lafontaine-Dosogne, Jacqueline, <i>Une église inédite de la fin du XII-e siècle en Cappadoce: La Bezirana Kilisesi dans la vallée de Belisirma</i> , în «Byzantinische Zeitschrifts», vol. 6, decem. 1968. — (Al. Elian)	295—296
Lascu, Viorica, <i>Incunabulele italiene ale Bibliotecii Bathyaneum</i> , în «Studia universitatis Babeș-Bolyai», Cluj, 1971. — (C.B.)	121
Laurent, Vitalien, <i>Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIII-e siècle</i> , în «Revue des études byzantines», 1969. — (Al. Elian)	142—143
Laurent, V., <i>La chronologie des patriarches de Constantinople au XIII-e siècle (1208—1309)</i> , în «Revue des études byzantines», tom. XXVII (1969). — (P.V.I.)	579—580

	Pag.
Laurent, V., <i>Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIII-e siècle</i> , in «Revue des études byzantines», tom. XXVIII (1969). — (P.V.I.)	585
Lăzărescu, Emil, <i>Despre biserica fostei mănăstiri Călușiu și locul ei în evoluția arhitecturii religioase din Țara Românească</i> , în «Pagini de veche artă românească. De la origini pînă la sfîrșitul secolului al XVI-lea», București, 1970. — (I. F. Stănculescu).	594
Légaut, Marcel, <i>La passion de l'Eglise. Réflexions sur la crise religieuse de l'Eglise catholique en France</i> , in «Etudes», tom. 333, oct. 1970. — (P.V.I.)	743—744
Loeneritz, Raymond, J., <i>Pour la biographie de Jean Lescairis Calophéros. A propos de deux publications récentes</i> , in «Revue des études byzantines», tom. XXVIII (1970). — (P.V.I.)	592—593
Logaciov, Prof. K. I., <i>Biserica de rit vechi maritimă de nord</i> , în «Revista Patriarhiei din Moscova» nr. 11/1970. — (P.V.I.)	281—283
Mahfoud, Georges-Joseph, <i>L'organisation monastique dans l'Eglise maronite</i> , Beyrouth, 1967. — (Pr. D. Soare)	743
Mareș, Alexandru, <i>O ediție brașoveană din secolul al XVI-lea a unei cărți venețiene</i> , în «Limba română», București, XIX (1970), nr. 6. — (C.B.)	143—144
Marlé, René, <i>Un «nouveau langage de la foi»?</i> , în «Etudes», nr. 6, Paris, 1971. — (C.B.)	738—739
Melani, G., <i>Monachismo orientale</i> , Jerusalem, 1970. — (Pr. D. S.)	415
Metz, René et Shlick, Jean, <i>Le bien matrimonial</i> , Strasbourg, 1970, Ed. Cerdic. — (Arhim. T. Sevicu)	574—576
Mihai Eminescu despre cultură și artă, Col. «Junimea», 1970. — (Pr. Ilie Iacobescu).	597—598
Molin, V., <i>Cărți școlare tipărite în Țările Românești pentru popoarele învecinate: sîrbi, bulgari și greci</i> , în «Contribuții la istoria învățămîntului românesc», Ed. didact. și ped., București, 1970. — (V. Popovici).	291—292
<i>Monumente istorice, studii și lucrări de restaurare</i> , vol. III, 1969. — (Ioan F. Stănculescu).	439—440
Nicholas, Stephen, G. Jr., <i>The interaction of life and literature in the Peregrinations ad Loca Sancta and the Chansons de Geste</i> , in «Speculum. A journal of Medieval Studies», january, 1969. — (Al. Elian).	577—578
Nussbächer, Gernot, <i>O încercare de identificare a unei tipărituri co-resiene</i> , în «Revista bibliotecilor», XXIV (1971), nr. 2. — (Pr. I. Ionescu).	434—435
Oghitki, Prof. D. P., <i>Problema calendarului bisericesc</i> , în «Studii teologice», Moscova, vol. IV/1968. — (P.V.I.)	426—427
† Pancratie, Mitropolitul Starozagorei, <i>1100 de ani de existență a Bisericii Ortodoxe Bulgare</i> , în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 10/1970. — (P.V.I.)	424—426
Papandréou, Arhim. Damaskinos, <i>Quelques réflexions sur les relations entre orthodoxes et catholiques romains après le II-e Concile du Vatican</i> , în «Proche Orient Chrétien», Jérusalem, vol. XX, 1970, fasc. III. — (Ierom. Veniamin Micle)	735—737
Pauwels, Louis et Bergier, Jacques, <i>L'homme éternel</i> , Ed. Gallimard, Paris, 1970. — (Pr. I. Avramescu).	430—431
Plămădeala, Antonie, <i>Monastic Spirituality in Romania Today</i> , în «Easter Churches Review», London, 1969, vol. II, nr. 4. — (C.B.)	415—416
Plămădeală, Ierom. Antonie, <i>Cîteva probleme în legătură cu Ebed-Yahve în Deutero-Isaia, Preliminarii la o teologie a slujirii</i> , în «Mitropolia Banatului», XX (1970), nr. 1—2. — (C.B.)	739
Parronchi, Alessandro, <i>Michelangelo sculptor</i> , trad., Ed. Meridiane, București, 1970. — (Diac. P. I. David)	759

	Pag.
Peter, Marc, <i>Quel est le principal usage de la Loi?</i> , in «Revue de Théologie et de Philosophie», 1970, fasc. II. — (P.V.I.)	734—735
† Pitirim, Episcop de Volokolamsk, Arsenie, <i>arhiepiscopul Elasonului: Descrierea călătoriei întreprinsă de patriarhul Ieremia al II-lea la Moscova și întemeierea Patriarhiei din Moscova</i> , in «Studii Teologice», vol. IV, Moscova, 1968. — (P.V.I.)	578—579
Popov, Prof. V. I., <i>Sfântul Ilarie, episcop de Pictavia</i> , in «Studii teologice», Moscova, vol. IV/1968. — (P.V.I.)	427—428
Porcescu, Scarlat, <i>Biserica episcopală din Roman</i> , București, 1970. — (Radu Crețeanu).	296—297
Porfirogenetul, Constantin, <i>Carte de învățătură pentru fiul său Romanos</i> , trad. de V. Grecu, Ed. Academiei, București, 1971. — (Gh. I. D.)	759—760
Razachevici, C., <i>Cine a adus la Tîrgoviște capul lui Mihai Viteazul?</i> , in «Magazin istoric», III (1969), nr. 6. — (P.I.D.)	294—295
Reilly, Bernard, <i>The Historia Compostelana: Genesis and Composition of a Twelfth century Spanish Gesta</i> , in «Speculum. A Journal of Medieval Studies», 1969, january. — (Al. Elian).	289
Richard, Marcel, <i>Le traité de Georges hiéromoine sur les hérésies</i> , in «Revue des études byzantines», tom. XXVIII (1970). — (P.V.I.)	586—587
Richard-Molard, Georges, <i>Profil de quatre Assemblées protestantes mondiales (été 1970)</i> , in «Etudes», tom. 333, novembre, 1970. — (P.V.I.)	742—743
<i>Relațiile istorice dintre popoarele U.R.S.S. și România între secolele al XV-lea — începutul secolului al XVIII-lea</i> , Moscova, 1970. — (Marcel Ciucur).	598—599
Roques, René, <i>Structures théologiques de la gnose à Richard de St. Victor, Essais et analyses critiques</i> , Paris, PUF., 1968. — (Gh. I. D.)	738
Rosetti, V. Dinu, <i>Mituri, legende, tradiții și texte în lumina arheologiei</i> , in «Magazin istoric», IV (1970), nr. 10. — (P.I.D.)	288—289
Rossner, John, <i>Orthodoxy and the Future of Western Christianity</i> , in «St. Vladimir's Theological Quarterly» vol. 14, nr. 3/1970. — (Diac. P. I. David).	418—420
Scot, Jean, <i>Homélie sur la Prologue de Jean</i> , in «Sources Chrétiennes», Paris, Cerf, 1969. — (Pr. D. Soare)	741
Sergheenko, Prof. Pr. Andrei, <i>Biserica Veche-Catolică — istorie și perspectivă, La o sută de ani de la înființarea ei</i> , in «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 8/1970. — (P.V.I.)	298
Shotter, Edward, Revd., <i>Conștiința anglicană</i> , in «The Altar Almanach», Londra, 1970. — (P.I.D.)	428—430
Sigismund, Jakó, <i>Pe urmele catehismului românesc din anul 1544</i> , in «Revista bibliotecilor», XXIII (1970), nr. 11—12. — (Pr. I. Ionescu).	436—437
Simionescu, Paul, <i>Petru Rareș, Domnul și vremea sa</i> , București, 1970. — (Pr. D. Soare).	289—290
Stoicescu, Nicolae, <i>La politique de Neagoe Basarab et ses Préceptes pour son fils Teodosie</i> , in «Revue roumaine d'histoire», Bucarest, IX (1970), nr. 1. — (C.B.)	123—124
<i>Școala Ardeleană</i> , Ediție critică de Florica Fugariu, Studiu introductiv și note finale de Romul Munteanu, 3 vol., București, 1970. — (M. Păcurariu).	140—141
Ștefănescu, M. C., <i>Considerații asupra toponimului «Ardeal»</i> , in «Natură — geologie — geografie», XX (1968), nr. 8. — (Pr. I. Ionescu).	138—139
Șuteu, Flora, <i>A existat un catehism românesc la Tübingen în 1597?</i> , in «Limba română», București, XX (1971), nr. 3. — (C. B.)	755
Taloș, Ion, <i>Riturile construcțiilor la români</i> , in «Folclor literar», vol. II, Timișoara, 1968. — (Pr. I. Ionescu).	143

	Pag.
Teodosie, Anatolie, <i>Avachian și colecția «Garabet Avachian»</i> , în «Revista muzeelor», nr. 2/1970. — (I. F. Stănculescu)	594—595
Tresmontant, Claude, <i>L'enseignement de Ieschoua de Nazareth</i> , Editions du Seuil, Paris, 1970. — (M. Iana).	275—276
Treu, Kurt, <i>Patristische Fragen</i> , în «Svensk Exegetisk Arbok», XXXIV (1969), Lund-Suedia. — (Prof. O. Bucevschi)	137—138
Tudor, Prof. Univ. dr. doc. Dumitru, <i>Cultul cavalerilor danubieni. O stranie religie păgână</i> , în «Magazin istoric», IV (1970), nr. 12. — (P.I.D.).	292—294
Uspenski, Prof. N. D., <i>Condacele Sfântului Roman dulce-cîntătorul</i> , în «Studii Teologice», Moscova, 1968, vol. IV. — (P.V.I.).	589—590
Vătămănu, Nicolae, <i>Medicină veche românească</i> , Editura științifică, București, 1970. — (Pr. Ilie V. Iacobescu)	763—764
<i>Das Verhältnis zwischen Orthodoxie und Rom</i> , în «Herder-Korrespondenz», 12/1970. — (Prof. O. Bucevschi).	414—415
Voronov, Prot. Prof. Liveriu, <i>Unitate și diversitate în tradiția ortodoxă</i> , în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 10/1970. — (P.V.I.).	422—423
Walter, Christofer, <i>Lazarus a Bishop</i> , în «Revue des études byzantines», 1969. — (Al. Elian).	285
Wassef, Ceres Wissa, <i>Pratiques rituelles et alimentaires des Coptes...</i> Le Caire, 1971. — (N. Necula).	576—577
<i>Wer ist das Eigentlich-Gott?</i> , Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz, Kösel-Verlag, München, 1969. — (Pr. Prof. Corneliu Șirbu).	274—275
Zabolotski, Prof. N. A., <i>În legătură cu dialogul cu Bisericile Vechi Orientale</i> , în «Revista Patriarhiei din Moscova», nr. 1/1971. — (P. V. I.).	572—574



ÉTUDES THÉOLOGIQUES

REVUE DES INSTITUTS THÉOLOGIQUES DU PATRIARCAT
ROUMAIN, II-e SÉRIE, L'ANNÉE XXIII-e, N-os 9-10,
NOVEMBRE — DÉCEMBRE 1971

S O M M A I R E

R.P. Prof. Ioan G. Coman, <i>Opinions de Nicolas Iorga sur les écrivains chrétiens de l'époque patristique</i>	605
R.P. Prof. Nicolae Neaga, <i>L'ancien Testament, facteur de l'oecuménisme</i>	616
R.P. Prof. Ioan I. Rămureanu, <i>La vénération des icônes dans les trois premiers siècles</i>	621
R.P. Archim. Zareh Baronian, <i>Une mention importante concernant le culte des icônes</i>	672
R.P. Prof. Al. Moisiu, <i>Le culte de l'Église Anglicane d'aujourd'hui</i> .	679
R.P. Archim. Benedict Ghiuș, <i>La Rédemption et le diable dans l'hymnographie de l'Église</i>	692
Assisl. Ioan N. Floca, <i>Les canons du Concil de Sardica</i>	720
R.P. Ion Boștenaru, <i>Le professeur Ion Popescu-Pasărea et l'uniformisation de vieux chant du culte orthodoxe</i>	727
Notes bibliographiques	736
<i>Sommaire général de la revue «Études théologiques» 1971</i>	I—VIII

EDITÉE PAR L'INSTITUT BIBLIQUE ET DE MISSION ORTHODOXE